Señales, Portentos y Demonios

LA MAGIA EN LA LITERATURA Y LA CULTURA ESPAÑOLAS DEL RENACIMIENTO

ESTUDIOS COORDINADOS POR
EVA LARA Y ALBERTO MONTANER

MR

LA SEMYR
MMXIIII

SEÑALES, PORTENTOS Y DEMONIOS

Publicaciones de la
Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas
Salamanca

Señales, Portentos y Demonios

LA MAGIA EN LA LITERATURA Y LA CULTURA ESPAÑOLAS DEL RENACIMIENTO

ESTUDIOS COORDINADOS POR
EVA LARA Y ALBERTO MONTANER

MR

LA SEMYR
MMXIIII

La publicación de este volumen se ha realizado con financiación de los Ministerios de Ciencia e Innovación (ref.: FFI2009-07488-E) y Economía y Competitividad (refs.: FFI2011-15728-E y FFI2012-32231 FEHTYCH-2), así como de la Universidad de Zaragoza (ref.: VI Congresos 2011-CICAIHR).

© De los textos, sus respectivos autores, 2014
© De la presente edición, la SEMYR, 2014
ISBN 978-84-941708-2-9
DL S.462-2013
Diseño de Alberto Montaner Frutos
Compuesto e impreso en
Nueva Graficesa, S. L.
(Salamanca)

ÍNDICE SVMARIO

DE LOS CAPÍTVLOS QVE COMPRENDE LA PRESENTE OBRA

- PRESENTACIÓN, por Fernando Baños en nombre de la SEMYR 11
- *Conspectus siglorum* 15
- INTRODUCCIÓN, por Eva Lara y Alberto Montaner 17

¶I. MAGIA, HECHICERÍA, BRUJERÍA: DESLINDE DE CONCEPTOS, por Alberto Montaner y Eva Lara 33

¶II. TRATADOS REPROBATORIOS Y DISCURSOS ANTISUPERSTICIOSOS EN LA ESPAÑA DEL RENACIMIENTO, por M.ª Jesús Zamora Calvo 185

¶III. LETRAS DEL ENCANTO: LA INFLUENCIA DE LOS TRATADOS ANTISUPERSTICIOSOS EN LA LITERATURA HISPÁNICA DEL SIGLO XVI, por Alberto Ortiz 201

¶IV. EL PACTO CON EL DIABLO EN LA LITERATURA HISPÁNICA DEL RENACIMIENTO, por Natalia Fernández 225

¶V. «OJOS AYRADOS»: POÉTICA Y RETÓRICA DE LA BRUJERÍA, por Alberto Montaner y María Tausiet 255

¶VI. MAGOS Y MAGIA, DE LAS ADAPTACIONES ARTÚRICAS CASTELLANAS A LOS LIBROS DE CABALLERÍAS, por Luzdivina Cuesta 325

¶VII. HECHICERAS CELESTINESCAS Y NIGROMANTES EN LA LITERATURA DEL SIGLO XVI: ¿DE LA HECHICERA VENIDA A MÁS AL MAGO VENIDO A MENOS?, por Eva Lara 367

VIII. EL UNIVERSO MÁGICO DE LAS NOVELAS PASTORILES, por Pilar Alonso 433

IX. «HAN ESCRITO COSAS PRODIGIOSAS FUERA DE TODA VERDAD»: MAGIA Y MARAVILLA EN LA ÉPICA ESPAÑOLA DEL RENACIMIENTO, por Lara Vilà 465

X. DE LA NOTICIA AL RELATO NOVELESCO: LA MAGIA EN EL DIÁLOGO Y LA MISCELÁNEA RENACENTISTAS, por Asunción Rallo 489

XI. LAS ARTES ADIVINATORIAS EN LA LITERATURA ESPAÑOLA DURANTE EL RENACIMIENTO: LOS LIBROS DE SUERTES, por Alberto Alonso Guardo 517

XII. LOS GRIMORIOS Y RECETARIOS MÁGICOS: DEL MÍTICO SALOMÓN AL CLÉRIGO NIGROMANTE, por Roberto Morales 537

XIII. RECETARIOS MÁGICOS MORISCOS: BREBAJES, TALISMANES Y CONJUROS ALJAMIADOS, por Pablo Roza 555

XIV. LA CUEVA Y EL MAGO: SANTUARIOS CTÓNICOS EN EL TEATRO DEL SIGLO DE ORO, por Robert Lima 579

XV. DEL BRAZO ESCRIBIDOR AL LIBRO ESCRITO POR SANTA TERESA, O LA LETRA COMO TALISMÁN TERAPÉUTICO, por José Manuel Pedrosa 599

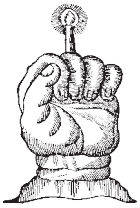
XVI. SOBRE EL ALCANCE DEL «OCULTISMO» RENACENTISTA, por Alberto Montaner 627

MAGIC IN THE SPANISH LITERATURE OF THE RENAISSANCE: A SUMMARY, by Alberto Montaner & Eva Lara 851

BIBLIOGRAFÍA 855

Index figurarum quæ in hoc libro continentur 931

Tabla general de contenidos 943



Conspectus siglorum

PARA facilitar las referencias a determinadas obras mencionadas habitualmente en textos académicos de forma abreviada, así como a otras citadas con frecuencia, en especial las de autoría colectiva o carácter enciclopédico, se han empleado las siguientes siglas:

BCSS = *Brujología: Congreso de San Sebastián: Ponencias y comunicaciones*, Madrid, Seminarios y Ediciones (Ensayos y Documentos, 70), 1975.

BHL = *Bibliotheca Hagiographica Latina Antiquæ et Mediae Ætatis*, ed. Socii Bollandiani, Bruxellis: [Société des Bollandistes] (Subsidia Hagiographica, 6), 1898-1901, 2 vols.

CAD = *Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, editor-in-charge Martha T. Roth, ed. Ignace J. Gelb [*et al.*], Chicago, Oriental Institute; Glückstadt, J.J. Agustin Verlagsbuchhandlung, 1956-2010, 21 t. en 25 vols.

CGL = *Corpus Glossariorum Latinorum*, ed. Georg Goetz, Lipsiæ, in ædibus B.G. Teubneri, 1888–1923, 7 vols.

CHCR = *Corpus of Hispanic Chivalric Romances: Texts and Concordances* [CD-ROM], ed. Ivy A. Corfis, textos transcritos por Pablo Ancos-García [*et alii*], Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies (Spanish Series, 134), 2005-2008, 2 vols.

CIC = *Corpus Iuris Canonici*, ed. Lipsiensis 2.ª, post Æmilii Ludovici Richteri curas ad librorum manu scriptorum et editionis Romanæ fidem recognovit et adnotatione critica instruxit Æmilius Friedberg, Lipsiæ, ex Officina Bernhardi Tauchnitz, 1879, 2 vols.— Pars I: *Decretum magistri Gratiani,* Pars II: *Decretalium collectiones*.

DCE = *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, publié sous la direction de Jean Servier, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

DCECH = Joan Corominas, y José A. Pascual, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Madrid, Gredos, 1980-1991, 6 vols.

DDD = *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, ed. Karel van der Toorn, Bob Becking y Pieter Willem van der Horst, 2.ª ed. rev., Leiden, Brill, 1999.

DGWE = *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, ed. by Wouter J. Hanegraaff in coll. with A. Faivre, R. van den Broek and J.-P. Brach, Leiden; Boston, Brill, 2006.

DRAE = Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, 22.ª ed., Madrid, Espasa-Calpe, 2001, 2 vols.

*EI*² = *Encyclopædia of Islam*, ed. rev., coord. P. J. Bearman [*et al.*], Leiden, E. J. Brill, 1960-2004, 12 vols.

EIr = *Encyclopædia Iranica*, Online Edition, New York, Center for Iranian Studies, Columbia University; Encyclopædia Iranica Foundation, © 2012, accesible en <http://www.iranica.com/>.

EJ² = Encyclopædia Judaica, 2.ª ed., ed. Fred Skolnik y Michael Berenbaum, Detroit, Thomson Gale; Jerusalem, Keter, 2007, 22 vols.

ERC = Enciclopedia de la Religión Católica, dir. R. D. Ferreres, Barcelona, Dalmau y Jover, 1950-1956, 7 vols.

FEW = Walther von Wartburg, *Französisches etymologisches Wörterbuch: Eine Darstellung des galloromanischen Sprachschatzes*, [col. Paul Zumthor *et al.*], Bonn, F. Klopp; Basel, R.G. Zbinden, 1928-2003, 25 vols.

JE = The Jewish Encyclopedia: A descriptive record of the history, religion, literature, and customs of the Jewish people from the earliest times to the present day, under the direction of Cyrus Adler [*et alii*], New York, Funk and Wagnalls, 1901-1906, 12 vols.; accesible en línea en <http://www.jewishencyclopedia.com/>.

LTL = Lexicon Totius Latinitatis, ab Ægidio Forcellini [...] lucubratum deinde a Iosepho Furlanetto [...] emendatum et auctum nunc vero curantibus Francisco Corradini et Iosepho Perin [...] emendatius et auctius, 4.ª ed., Pataviis, Typis Seminarii, 1864-1926, 6 vols.

MIC = Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia, ed. Josef. W. Meri, New York; London, Routledge (The Routledge Encyclopedias of the Middle Ages, 13), 2006.

NTLE = Nuevo Tesoro Lexicográfico del Español (siglo XIV-1726), ed. Lidio Nieto Jiménez y Manuel Alvar Ezquerra, Madrid, Arco Libros, 2007, 11 vols.

OLD = Oxford Latin Dictionary, ed. P. G. W. Glare, Oxonii, e Typographeo Clarendoniano (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis) Press, 1982.

PG = Patrologiæ cursus completus: Series Græca, in qua prodeunt patres, doctores scriptoresque Ecclesiæ Græcæ, ed. Jacques-Paul Migne, Paris, Migne, 1857-1866, 161 vols.

PL = Patrologiæ cursus completus: Series Latina prior, in qua prodeunt patres, doctores scriptoresque Ecclesiæ Latinæ, ed. Jacques-Paul Migne, Paris, Migne; Garnier, 1844-1882, 221 vols.

REW = Wilhelm Meyer-Lübke, *Romanisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, Carl Winter, 1911; 3.ª ed. rev., 1935.

ThLL = Thesaurus Linguæ Latinæ, ed. Bayerische Akademie (Thesaurusbüro München) [*et al.*], Leipzig, Teubner; München, Saur; Berlin; New York, Walter de Gruyter, 1900–, aparecidos 10 vols.

La restante bibliografía citada aparece en una sección específica al final de la obra (pp. 855-929), dividida en una una sección de FUENTES (bibliografía primaria) y otra de ESTUDIOS (bibliografía secundaria). Las fuentes se citan por autor y título abreviado, seguido de los datos de localización internos (como parte, capítulo, párrafo o versos), y en caso de no existir, no ser suficientemente concretos o simplemente juzgarse conveniente, se ha añadido la página o folio de la edición de referencia. Los estudios se citan por el sistema de autor y año, seguido, en su caso, del volumen, si lo hubiere, y de la página o columna correspondientes, acompañada, de resultar pertinente, por otras indicaciones, como número de nota, de documento o de parágrafo. Cuando las remisiones a una obra citada mediante el sistema de autor y año se hacen a través de reimpresiones, reediciones o traducciones, sobre todo si están muy alejadas en el tiempo de la publicación original, se ha procurado hacer constar la fecha de ambas, a fin de que el lector pueda situar cada contribución en la secuencia cronológica correspondiente; por ejemplo, Bouisson (1958, trad. 1976: 22). No se sigue este criterio cuando la versión o traducción ha sido fruto de importantes adaptaciones o actualizaciones, ya se deban al autor o al traductor-editor; por ejemplo, Schuhmacher y Woerner (1993).

Capítulo I

Magia, hechicería, brujería: deslinde de conceptos

Alberto Montaner & Eva Lara
Universidad de Zaragoza & Universidad Católica de Valencia

El peculiar asunto de este libro hace imprescindible comenzar por algunas aclaraciones conceptuales, habida cuenta de que, durante el período considerado, el de *magia* es un término que recubre distintas manifestaciones culturales, que dependen de elementos diastráticos (creencias populares o, más bien, tradicionales frente a las de la élite culta o, para ser exactos, docta),[1] diatópicos (prácticas rurales frente a urbanas) e incluso, por así decir, diafásicos (dentro de la magia culta, por ejemplo, no es lo mismo la nigromancia que la *magia naturalis*). Es especialmente importante considerar en todo momento la existencia de una gradación entre magia, hechicería y brujería. Magia es el vocablo cuya significación es más amplia; por tanto, funcionaría como hiperónimo de los otros dos términos, aunque su relación con la brujería no es la misma en el ámbito tradicional que en su elaboración canónico-teológica (como ya estableció Kieckhefer, 1976). En efecto, la creencia en la eficacia de la brujería (y, en ciertos aspectos, de la hechicería) es un fenómeno de

1 No estará de más recalcar que esta oposición no es coextensa con las de clases populares y aristocráticas, dirigidas y dirigentes o dicotomías semejantes. En este ámbito y otros parejos, las creencias populares o tradicionales suelen ser compartidas por la población en su conjunto y las elitistas pertenecen a los grupos de letrados de cierto nivel y tipo de formación, en especial, por lo que hace al período aquí considerado, la canónico-teológica (sobre lo que puede verse Campagne, 1997: 117-121 y cfr., para el mundo antiguo, Marco, 2007: 114-115). Baste ahora recordar que la llamada superstición mendocina, relativa a la mala fortuna que provocaría el verter la sal sobre la mesa, recibe su nombre de la encumbrada familia de los Mendoza, y de ahí *mendocino* 'que cree en agüeros, supersticioso' (*DCECH*, vol. IV, p. 34*a*; *DRAE,* s. v. *mendocino*[2]).

«ascenso» social, aunque luego las reelaboraciones doctas completasen el círculo, revirtiendo, al menos en parte, a los medios populares, como advirtió ya Feijoo:

> En materia de hechicerías, tanto como en la que más, circulan y se propagan las fábulas del vulgo a los escritores y de los escritores al vulgo. Trasládase a los libros lo que fingen los vulgares, y después creen los vulgares lo que hallan en los libros. De este modo la fábula que nació en el rincón de una aldea viene a ocupar todo el ámbito del mundo. (*Theatro crítico universal*, vol. II, disc. V, § 1, n.º 2, pp. 119-120)

1. EL FENÓMENO DE LA MAGIA

1.1. *Concepciones áureas de la magia*

La magia comprende todas aquellas acciones encaminadas a influir sobre un determinado estado de cosas por medios que superan las capacidades ordinarias del ser humano. El *Diccionario de Autoridades* de 1726-1739 exponía a este respecto que la magia es la «Ciencia o arte que enseña a hacer cosas extraordinarias y admirables. Lat. *Magia*» (vol. IV, p. 455*b*), y después ofrecía una clasificación en «magia artificial» (más o menos, la prestidigitación o ilusionismo), «magia natural o blanca» (la que produce efectos extraordinarios mediante causas naturales) y «magia negra» (la que se basa en la invocación y pacto diabólicos). Interesan también los contenidos recogidos en la entrada *mago*: «Nombre que daban los orientales a sus sabios, a sus filósofos y a sus reyes. Y se aplica a los tres que vinieron de Oriente para adorar a Cristo Señor Nuestro recién nacido. Lat. *Magus*», aunque, añade, «Mago se llama comúnmente el que por arte de magia, ayudado del demonio, hace algunas cosas, en que parece excede a lo ordinario de la naturaleza. Lat. *Magus, magicus*» (vol. IV, p. 457*b*). El primer diccionario académico adapta aquí lo que ya había señalado Covarrubias en su *Tesoro* de 1611 (p. 1226*b*):

> MAGO. Esta palabra es pérsica, y vale tanto como sabio filósofo. Los magos que vinieron guiados de la estrella de hacia las partes orientales a Belén, a adorar al Niño Dios, Redentor Nuestro, en algunas partes se llaman reyes, por cuanto en aquellas provincias lo eran los sabios, y así estos no eran encantadores, como en otra sinificación se llaman magos los que por arte mágica, ayudados del demonio, permitiéndolo Dios, hacen algunas cosas que parece exceder a lo ordinario de la naturaleza. Tales fueron los magos de Faraón, y son todos los que usan el arte mágica, condenada y reprobada.

Mientras que la segunda acepción académica de mago deriva de la concepción canónico-teológica del nigromante, como veremos luego, la primera es la que responde a la etimología del término, puesto que, en efecto, el origen último de mago (a través del lat. *magus* y del gr. μάγος) es el persa antiguo *magu(š)* (Corriente 2008: 359a). Se trata del planteamiento que había sintetizado ya san Isidoro:

> Magorum primus Zoroastres rex Bactrianorum, quem Ninus rex Assyriorum prœlio interfecit: de quo Aristoteles scribit quod vicies centum milia versuum ab ipso condita indiciis voluminum eius declarentur. Hanc artem multa post sæcula Democritus ampliavit, quando et Hippocrates medicinæ disciplina effloruit. Apud Assyrios autem magicæ artes copiosæ sunt testante Lucano [VI, 427]. (*Etymologiæ*, III, IX, 1-2)

A él se atiene el mismo Covarrubias en otras entradas, aunque combinando, como era habitual en su época, las tradiciones bíblicas y clásicas:

> CAM. Cham. Fue hijo de Noé y del nombre de este la Sagrada Escritura llama a Ægipto tierra de Cam. Es nombre hebreo, vale tanto como *calidus aut niger seu calor*. Verás el cap. 9 del Génesis. Fue grande mágico y por esto le dieron el nombre de Zoroastes. Los egiptios le llamaron Saturno y le colocaron entre los demás dioses suyos. Beroso, lib. 3. (*Tesoro*, p. 411*a-b*)
>
> ZOROASTRES. Rey de los bactrianos, fue el primer inventor de la arte mágica, y por esto sospechan algunos haber sido Cam, hijo de Noé. Díjose Zoroastres, *quasi videns astrum*. Todos los que después fueron insignes en la magia los llamaron Zoroastres. Del principal dellos escribe Plinio, lib. 7, cap. 16, que en acabando de nacer se rió, contra lo ordinario, que todos nacemos llorando. (*Tesoro*, pp. 1558*b*-1559*a*; vid. figura 10)

El equivalente actual de este planteamiento es el que resume José Manuel Pedrosa, al exponer que la magia era, originalmente, «el conjunto de saberes y de poderes de tipo místico-religioso de la casta sacerdotal medopersa de los magos, al menos tal como lo entendieron los griegos de la época clásica» (2002, 68).

1.2. *La categoría cultural de «magia»*

Los diccionarios nos ayudan a determinar la *communis opinio* de los doctos del Siglo de Oro sobre los temas que nos ocupan, pero no bastan para delimitar bien estos conceptos. Para ello, es preciso acudir también a los análisis de los estudiosos de esta materia. Hemos de retrotraernos a la noche de los tiempos para poder ahondar en la magia. Juan Blázquez Miguel argumenta que:

> El ser humano, en tal que ente pensante, desde el primer momento en que su psiquismo le permitió el preguntarse sobre el porqué de los fenómenos que se desarrollaban en su entorno y que no le eran dados a entender, se sintió inmerso en un mundo tenebroso, cuando no hostil, del que necesitaba protegerse. [...] Los fenómenos atmosféricos, las enfermedades y, sobre todo, la muerte, fue algo a lo que desde el principio debió de sentirse ligado y a la vez aterrado. Cuando en su mente llegara a asociar todos estos hechos con seres superiores deificando acaso las fuerzas de la naturaleza, [...] también debió de considerar que así como estas deidades eran capaces de todas estas fatalidades, atrayéndoselas, propiciando sus favores, podría conseguir que le fuesen favorables. (1989: 9)

Estrictamente hablando, de este estado psíquico (entre otros, desde luego) surge la actitud religiosa, que es propiciatoria, mientras que la mágica, aunque con un punto de partida semejante, resulta conminatoria. En este sentido, la magia comprende un conjunto de creencias y, sobre todo, prácticas basadas en la idea de que la voluntad humana puede imponerse a las circunstancias por su mero imperio, basado en acciones a distancia, a veces dimanadas del propio poder intrínseco del individuo (poderes mágicos) y otras de los ritos que le permiten al oficiante la sujeción a su arbitrio de los diversos elementos del cosmos (artes mágicas). Esto lo formuló ya Paracelso a su modo, en términos que Koyré sintetiza así:

> En efecto, *el alma es una fuente de fuerza que ella misma dirige en sí proponiendo con su imaginación un objetivo que cumplir*. [...] la imaginación, además, como el propio término lo indica, es la producción *mágica* de una *imagen*. O más exactamente es la expresión mediante una imagen de una tendencia de la voluntad; y si se presta atención, se verá que la *imaginación* es la fuerza mágica por excelencia, que nos ofrece el modelo esencial de la acción mágica. (1955, trad. 1981: 89; las cursivas son suyas; adviértase que la relación entre magia e imaginación es solo paronomásica, vid. n. 358 del cap. XVI).

Como señala González Echevarría, en términos generalizables al conjunto de la magia, «Tras símbolos y rituales distintos, chamanismo y brujería africana consti-

tuyen cosmovisiones humanistas», a las que nosotros preferiríamos más bien llamar antrópicas, «que atribuyen a los hombres y a las mujeres, no a los dioses, el poder de causar el bien y el mal» (2009: 79).

1.2.1. *Del* maguš *al* magus

Históricamente, como señalábamos en el apartado anterior, esta práctica se ha relacionado con los antiguos sacerdotes mesopotámicos de Babilonia y Asiria y después con los del imperio persa, en especial los mazdeístas, de quienes, como se ha visto, adopta el nombre, así como, secundariamente, con la clase sacerdotal egipcia. La visión clásica de este planteamiento es la que ofrece Plinio, resumida por san Isidoro en el pasaje citado arriba:

> Sine dubio illic orta in Perside a Zoroastre, ut inter auctores convenit. Sed unus hic fuerit an postea et alius, non satis constat. [...] Quotus enim quisque hominum auditu saltem cognitos habet, qui soli nominantur, Apusorum et Zaratum Medos Babyloniosque Marmarum et Arabantiphocum aut Assyrium Tarmœndam, quorum nulla exstant monumenta maxime tamen mirum est [...]. Primus, quod exstet, ut equidem invenio, commentatus est de ea Osthanes Xerxen regem Persarum bello, quod is Græciæ intulit, comitatus ac velut semina artis portentosæ sparsit obiter infecto, quacumque commeaverat, mundo. (*Naturalis historia*, XXX, 2)
>
> Quærat aliquis, quæ sint mentiti veteres magi, cum adulescentibus nobis visus Apion grammaticæ artis prodiderit cynocephalian herbam, quæ in Ægypto vocaretur *osiritis*, divinam et contra omnia veneficia, sed si tota erueretur, statim eum, qui eruisset, mori, seque evocasse umbras ad percunctandum Homerum, quanam patria quibusque parentibus genitus esset, non tamen ausus profiteri, quid sibi respondisse diceret. (*ibid.*, XXX, 4)

Sin embargo, se trata de una visión errónea.[2] Comenzando por el nombre, el lexema *magu-* constituye, en sentido estricto, la designación de una tribu meda,[3] de la cual procedían tradicionalmente los sacerdotes que practicaban el sacrificio de animales (heredado del antiguo mundo indoiranio),[4] mientras que las nociones del incruento culto a Ahura Mazdāh provenían de Bactria (correspondiente al actual Afganistán),[5] a causa, si la leyenda es cierta, de las innovaciones teológicas de un sacerdote llamado

2 Debemos agradecer la base de las precisiones que siguen (complementada por las fuentes citadas en su lugar oportuno) al experto indoiranólogo Dr. Francisco J. Rubio Orecilla, colaborador científico del Proyecto del Plan Nacional de I+D+i FFI2012-32231: *Formas de la Épica Hispánica: Tradiciones y Contextos Históricos II*, cuyo investigador principal es Alberto Montaner.

3 La voz está documentada además en fuentes antiguas en acadio: *magušu*, elamita: *makuš*, arameo: *mgwš'* y parto: *mgw* (*CAD*, vol. X.1, pp. 48*b*-49*a*; Dandamayev, 2012). La etimología de *magu-* es dudosa (Frisk, 1973-1979: II, 157, cfr. Beekes, 2010: II, 889). Parece relacionado con un verbo iranio *mag*, muy mal atestiguado, perteneciente al campo semántico de 'venerar, practicar un culto' («cf. the term *magavan-*, which in Avesta denoted liturgical purity», Dandamayev, 2012), posiblemente correlato del indio antiguo *magha-* 'regalo, recompensa' (Indra es *Maghavan* 'el generoso'), y quizá del lituano *magėti* 'quiero, me gusta' y el alemán *mögen* 'querer, gustar'.

4 «O[ld] Pers[ian]. *magu-* [is] the only recorded designation of priests of all western Iranians during the Median, Achaemenid, Parthian (*mgw*), and Sasanian periods. [...] The Iranian tradition, represented in Middle Persian literature, considers them experts on rituals and keepers of the cultural and religious customs of a number of Iranian tribes» (Dandamayev, 2012). Sobre el contraste entre el sacrificio de animales practicado por los magos y la moral zoroástrica, véase Du Breuil (1982: 60).

5 «Geographical references in the Avesta are limited to the regions on the eastern Iranian plateau and on the Indo-Iranian border» (*EIr*, s. v. *Avestan geography*).

Zaraθuštra Spitama, el Zoroastro de las fuentes occidentales (sobre el cual, vid. Du Breuil, 1982: 15-36, y Malandra, 2009).[67]

Los emperadores aqueménidas usaron el culto a Ahura Mazdāh para no perder el dominio sobre los los *pārsa* o 'persas' más tradicionales de los montes Zagros y las comarcas allende los mismos, mientras que los *maguš*, en Siria, se dedicaban, justamente, a minar esas vinculaciones. A estos últimos se los menciona en las inscripciones aqueménidas, pero ni una sola vez en los textos avésticos. En todo caso,

> From at least the time of Darius I [522–486 BCE] onwards, the Magi were the official priests of the Achæmenid kings and played an important role at the royal court and enjoyed a great influence. Along with their religious functions (in particular, performing cultic libations to rivers and mountains, as well as making sacrifices of livestock), they were also engaged in administrative and economic activities. (Dandamayev, 2012)

Su implicación en la constitución del mazdeísmo como religión (oficial) es muy dificil de establecer. Posiblemente, en algún momento (quizá durante el reinado de Artajerjes I, 465–423 a. C.) los *maguš* se adaptaron, aceptaron recitar textos en avéstico (dialecto iranio oriental), aunque no lo entendían bien, y así comenzaron la perjudicada transmisión y la exegésis de los textos avésticos en el Irán occidental. El resultado fue una fusión, en el mazdeísmo oficial, de la teología zoroástrica con elementos iranios tradicionales perpetuados por los *maguš* (Du Breuil, 1982: 54-55 y 60-62). La identificación de estos con practicantes de la magia o la astrología se produce entre los griegos, quienes confunden al sacerdote mazdeísta persa con el adivino y astrólogo «caldeo», es decir, babilonio (Du Breuil, 1982: 64).

Propiamente, *caldeo* es, como *mago*, un etnónimo, en acadio *kaldû* ~ *kaldu* (que, a través del siríaco *kaldāyā*, da el griego Χαλδαῖος y este, a su vez, el latín *Chaldæus*, vid. Corriente, 2008: 244*a*), designación de una tribu semítica occidental que se estableció en la baja Mesopotamia y dominó este país, con capital en Babilonia, en los siglos VII y VI a. C. Al contrario que los *maguš* persas, no tenían una relación específica con el culto religioso, sino que constituían una tribu guerrera (su nombre deriva, por disimilación, de *kašdū*, deverbal de *kašādu* 'alcanzar; obtener; conquistar; vencer; capturar', *CAD*, vol. VIII, p. 271*b* y 287*b*, cfr. p. 195*a*; Koehler y Baumgartner, 1985: I, 458*a*), la cual logró dominar Babilonia, donde se constituyeron en la élite dirigente y establecieron una dinastía (a la que pertenecía Nabucodonosor) que, con la ayuda de elamitas e iranios, se mantuvo en el trono, pese a la presión asiria, entre 721 y 539 a. C., cuando se produjo la conquista aqueménide (Dandamayev, 2011). Su nombre pasó, por metonimia, a designar a los babilonios en su conjunto y, en particular, por una nueva sinécdoque, a sus letrados, quienes, como es bien sabido, descollaban en

6 El Ahura prezoroástrico correspondía al Varuna hindú, personificación del cielo universal y señor de las aguas (Du Breuil, 1982: 28-29; Alvar Ezquerra, 2000: 943*b*). *Ahura* y el védico *asura* 'señor' (quizá, a su vez, en relación etimológica con los *ases* germánicos, aunque es una propuesta discutida) están emparentados (cfr. Alvar Ezquerra, 2000: 24*a*). Hay un cierto número de innovaciones teológicas que ponen en relación a los iranios orientales y a los védicos occidentales (distribuidos en la zona de los actuales Afganistán y Pakistán).

7 El Ahura prezoroástrico correspondía al Varuna hindú, personificación del cielo universal y señor de las aguas (Du Breuil, 1982: 28-29; Alvar Ezquerra, 2000: 943*b*). *Ahura* y el védico *asura* 'señor' (quizá, a su vez, en relación etimológica con los *ases* germánicos, aunque es una propuesta discutida) están emparentados (cfr. Alvar Ezquerra, 2000: 24*a*). Hay un cierto número de innovaciones teológicas que ponen en relación a los iranios orientales y a los védicos occidentales (distribuidos en la zona de los actuales Afganistán y Pakistán).

las prácticas astrológicas (*JE*, s.v. *Chaldea*; Tester, 1987: 11-16, trad. esp. 1990: 23-29; Beck, 2007: 12-14, quien habla de «Babylonian astral bureaucrats»). De ahí que en varias lenguas de su entorno el término, además del valor gentilicio original, adquiriese el translaticio de 'astrólogo', como sucede con כַּשְׂדִּים (*kašdîm*) / כַּשְׂדָּיֵא (*kašdāyē*) en hebreo y arameo bíblicos, respectivamente;[8] con Χαλδαῖοι en griego (donde es la acepción más frecuente, vid. Liddell y Scott, 1968: 1971*a*) y con *Chaldæi* en latín: «inventores et cultores scientiarum, imprimis astrologiæ; inde translate omnes astrologi et harioli» (*ThLL*, *Onomasticon*, vol. II, p. 367; vid. et. *OLD*, s. v., p. 308*b* y García Bazán, 1991: 12-14).

Heródoto aún distinguía perfectamente, hacia el 450 a. C., entre magos y caldeos. A los Μάγοι los enumera el historiador jonio entre los γένεα Μήδων o tribus medas (*Historiæ*, I, 101 y 120.5-6; III, 73.1, 79 y 126.1), pero a la vez los presenta como una especie de casta sacerdotal, consagrada especialmente a la oniromancia, por lo cual los califica reiteradamente de ὀνειροπόλοι o 'intérpretes de sueños' (I, 107.1; 108.2, 128.2; cfr. I, 120.1 y VII, 19.2-3) y a su interpretación de los mismos de λόγιον o 'vaticinio' (I, 120.3), aunque también se ocupan de pronosticar a partir de portentos como los eclipses (VII, 37.3-4) Además tienen la responsabilidad de hacer χοάς o 'libaciones (funerarias)' (VII, 43.2) y, sobre todo, los sacrificios animales ya aludidos, «ἄνευ γὰρ δὴ μάγου οὔ σφι νόμος ἐστὶ θυσίας ποιέσθαι» = 'de modo que, sin un mago, no es costumbre suya [*sc.* de los persas] realizar sacrificios' (I, 132.3; cfr. I, 140 y VII, 113). En especial, se encargan de otros ritos cuya naturaleza propició, junto con sus actividades adivinatorias, la evolución semántica del término hacia el sentido de 'mago': «φαρμακεύσαντες δὲ ταῦτα ἐς τὸν ποταμὸν καὶ ἄλλα πολλὰ» = 'hechizando de aquel modos al río y de otros muchos', para aplacarlo (VII, 114); «τέλος δὲ ἔντομά τε ποιεῦντες καὶ καταείδοντες βοῇσι οἱ μάγοι τῷ ἀνέμῳ, πρὸς δὲ τούτοισι καὶ τῇ Θέτι καὶ τῇσι Νηρηΐσι θύοντες ἔπαυσαν τετάρτῃ ἡμέρῃ» = 'finalmente, los magos, ofreciendo víctimas y encantando con trenos al viento, y haciendo además sacrificios a Tetis y a las nereidas, lo calmaron al cuarto día' (VII, 191.2).

En cuanto a los Χαλδαῖοι, Heródoto solo usa una vez el sentido étnico, al señalar, de pasada, en medio de la revista del ejército de Jerjes, que en medio de los sirios (Σύριοι) o asirios (Ἀσσύριοι) viven los caldeos (VII, 63). Antes los había señalado como ἱρέες o 'sacerdotes' del templo babilonio de Zeus Belo (I, 181.5), es decir, el dios Bēl-Marduk (cfr. Black y Green, 1992: 40*b* y 128*b*-129*b*; Alvar Ezquerra, 2000: 573*b*-575*a*), pero sin decir nada de su relación con la astrología o la adivinación. En cambio, sí señala repetidas veces las habilidades mánticas de los egipcios, de quienes procederían los χρηστήρια 'oráculos' (II, 54-57.2; cfr. II, 83), las μαντηίη o 'artes adivinatorias' en genen

8 En ambas lenguas solo en plural y en hebreo, con este sentido, únicamente en Dn 2, 2.4 (vid. Koehler y Baumgartner, 1985: I, 458*a* y II, 1087*b*; Schökel, 1994: 372*b* y 859*b*). En hebreo y arameo rabínicos, respectivamente, *kaldî* y *kaldā'āh* significan 'caldeo' > 'adivino', a quien se prohíbe consultar en el tratado talmúdico *Pəsāḥîm*, 103[b] (vid. Jastrow, 1903: I, 639*b*). Los mismos sentidos conserva el siríaco *kaldāy(ā)*, con un derivado abstracto *kaldāyūṯā* '(arte) caldaica, astrología; pronóstico' y el denominativo *kaldī* 'actuar como un caldeo' > 'practicar la astrología' y su causativo *akled* 'consultar las estrellas o un oráculo' (Payne Smith, 1868-1901: I, col. 1745; Margoliouth, 1927: 165*a*; Brockelmann, 1928: 329*a*). Compárese además el verbo denominativo arameo כלאד = <kl'd> 'actuar como un caldeo' > 'engañar, timar, trampear' (Koehler y Baumgartner, 1985: II, 1087*b*).

ral y la aruspicina o «τῶν ἱρῶν ἡ μαντική» = 'la adivinación [por las entrañas] de las víctimas sacrificiales' en particular (II, 57.3), así como las predicciones (astrológicas, en sentido lato) sobre la vida de cada persona, «τῇ ἕκαστος ἡμέρῃ γενόμενος» (II, 82.1), esto es, 'según en qué día nació', de acuerdo con la interpretación más común, aunque seguramente sería preferible verter γενόμενος por 'fue concebido', según la primitiva concepción genetlíaca (cfr. Escobar, 1999: 225, 231 y 233). También considera Heródoto a los egipcios los más expertos en presagiar a partir de la observación de τέρατα o 'prodigios' (II, 82.2) y, finalmente, consigna, las habilidades de sus herbolarias con los fármacos (II, 116.4), citando la *Odisea*, IV, 227-230:

> τοῖα Διὸς θυγάτηρ ἔχε φάρμακα μητιόεντα,
> ἐσθλά, τά οἱ Πολύδαμνα πόρεν, Θῶνος παράκοιτις,
> Αἰγυπτίη, τῇ πλεῖστα φέρει ζείδωρος ἄρουρα
> φάρμακα, πολλὰ μὲν ἐσθλὰ μεμιγμένα, πολλὰ δὲ λυγρά
> 'la hija de Zeus [*i. e.* Helena] guardaba sabios filtros,
> excelentes, que le había proporcionado Polidamna, esposa de Ton,
> la de Egipto, cuyo fecundo suelo produce muy numerosos
> fármacos, muchos ciertamente buenos al mezclarse, pero muchos otros nocivos'.[9]

Se ha de observar, no obstante, que (frente a lo que ocurre con Μάγος > *Magus* y Χαλδαῖος > *Chaldæus*) Αἰγύπτιος > *Ægyptius* no llegó a tener ni en griego ni en latín otro sentido que el gentilicio, pese a su estrecha asociación con las artes adivinatorias. Por su parte, la confusión entre las actividades de magos y caldeos se vio favorecida por la difusión en las zonas de contacto grecopersa de «une théologie mago-zoroastrienne mêlée d'éléments mithraïques et d'astrologie zervanite», difundida «sous le couvert du "Grand Mage Zoroastre"» (Du Breuil, 1982: 55; sobre este sincretismo, cfr. también Durán, 2013: 79-82). Además, según Dandamayev (2012), «The seeming confusion in the use of the words "Magi" and "Chaldeans" in Greek literature can be explained by the fact that the activities of Babylonian priests and Iranian Magi were similar in some aspects». La indistinción entre Babilonia y Persia la testimonia Lucano, *Pharsalia*, VI, 449-451: «tum, Babylon Persea licet secretaque Memphis / omne vetustorum solvat penetrale magorum, / abducet superos alienis Thessalis aris». Aquí se recoge igualmente la fama mágica de los sacerdotes egipcios, vista en Heródoto, y de las hechiceras de Tesalia (sobre la cual, cfr. Calvo, 2007). A partir de tales concepciones, los griegos caracterizan a Zoroastro (Ζωροάστρης) como el gran mago que ha compuesto un libro secreto sobre sus artes:

> The Greek constructions of Zoroaster relate to the historical Zoroaster and to the Zoroaster of the Zoroastrian faith in one respect only. The Greeks knew that Zoroaster was the "prophet," in the sense of the human founder, of the national Persian religion of their times. [...] The Greeks constructed two different types of Zoroaster: (1) Zoroaster the prophet or magus, and (2) Zoroaster the philosophical and astrological author. [...] Even if the Greeks had wished to reconstruct a historically accurate Zoroaster, the task would have been impossible. The distance in space, time, and language between Zoroaster and them was simply too great. Furthermore, the only possible intermediaries, Iranian magi, were themselves historically distanced from Zoroaster; [...] Logic would seem to dictate that, once the magi were associated with magic in the Greek imagination, their prophet Zoroaster would necessarily metamorphose into a magician too. And so it

9 Salvo indicación en contrario, todas las traducciones son nuestras, aunque hayamos tenido en cuenta las más habituales, en particular, para el griego, las de la Biblioteca Clásica Gredos.

was: the encyclopedic naturalist Pliny the elder (first cent. CE) names Zoroaster as the inventor of magic (*Natural History* 30.2.3). However, a principle of the division of labor appears to have spared Zoroaster most of the responsibility for introducing the dark arts to the Greek and Roman worlds. That dubious honor went to another fabulous magus, Ostanes, to whom most of the pseudepigraphic magical literature was attributed. For Zoroaster, as we shall see, was reserved the astrological literature. Magical works specifically attributed to Zoroaster are few and very late; and although Pliny calls him the inventor of magic, he develops no accompanying magician's persona for him.[10]

1.2.2. *Teorías antropológicas sobre la magia*

El parágrafo precedente da cuenta de la cristalización en la cultura occidental de la categoría de magia, pero no de sus características en términos generales. La gran sistematización de las mismas es la ofrecida por Sir James Frazer en su clásica obra *The Golden Bough*,[11] donde expone que las prácticas mágicas se sustentan en las leyes generales de la empatía, por lo que habla de magia simpática, que se basa en dos principios fundamentales: lo semejante produce lo semejante (principio de analogía) y las cosas que estuvieron en contacto se influyen mutuamente a distancia (principio de contigüidad). En relación directa con estos dos principios, habría dos leyes: la de semejanza y la de contagio. Según la primera, el mago o la maga podrían provocar un efecto con la simple imitación de su causa. La segunda implica que aquello que se realice a un objeto afectará a la persona, animal o cosa con la que este mantuvo contacto o del que formó parte. De estos planteamientos «simpáticos» se derivan dos clases de magia: la homeopática y la contagiosa (1922, ed. 1994: 26-28). Por otro lado, establece una diferencia básica entre magia y religión (que él concibe en sucesión evolutiva), radicada en el carácter controlador de la primera, basada en la confianza del hombre en el poder de su propia voluntad, y propiciatorio de la segunda, sustentada en el reconocimiento de su propia impotencia y su apelación a fuerzas superiores (*ibidem*, pp. 45-59 y 804-806). La principal objeción realizada contra este planteamiento, más allá de su discutible evolucionismo, es que toma como principio de la magia las reglas a las cuales se somete su técnica, sin que, por otra parte, todas las manifestaciones mágicas se sometan a ellas ni al principio general de empatía (vid. Askevis-Leherpeux, 1988: 43-44), aunque en este plano es preciso separar los poderes mágicos de las artes mágicas, que sí se rigen por los principios señalados por Frazer, seguido más o menos de cerca por numerosos tratadistas.[12]

10 Beck (2002, cfr. 2007: 17-18); vid. también Du Breuil (1982: 64-67) y, para el conjunto de los *alien sorcerers* persas, caldeos y egipcios en las fuentes grecolatinas, Ogden (2009: 33-60). La referencia de Beck a Plinio remite al pasaje ya aludido de la *Naturalis historia*, XXX, 2, donde atribuye a Zoroastro (basándose en Hermipo) un tratado de magia de cien mil versos de extensión, dato que, como se ha visto, recoge también san Isidoro, pero dando como intermediario, erróneamente, a Aristóteles.

11 La primera edición de *The Golden Bough* data de 1890 y comprende dos volúmenes, la tercera y última, muy revisada y ampliada hasta doce volúmenes, de 1906-1915. La edición abreviada, preparada por Lady Frazer, se publicó en 1922 y a ella responde la traducción española *La rama dorada,* de 1944. Una nueva edición abreviada, al cuidado de Robert Fraser y por la que citamos, apareció en 1994.

12 Como Bouisson (1958), Rico (1975), Luck (1985, ed. rev. 2006: 5-6), Charmasson (1998) u Omidsalar (2005). Esto sucede incluso con autores que no comparten el planteamiento de Frazer en su conjunto, como Caro Baroja (1967: I, 29-31 y 1975: 196), Stamm (1998: 767*a*) o Marco (2007: 107-109).

De forma complementaria a este análisis interno, Émile Durkheim y Marcel Mauss adoptan una posición de tipo sociológico, desde la cual consideran mágico «tout *rite qui ne fait pas partie d'un culte organisé,* rite privé, secret, mystérieux et tendant comme limite vers le rite prohibé» (Mauss y Hubert, 1902-1903, reed. 2002: 15; cfr. Askevis-Leherpeux, 1988: 48-49, y Marquilhas, 1999: 114). De este modo, la creencia mágica o supersticiosa, que es *diffuse*, se opone al precepto religioso, que es *impératif* (Askevis-Leherpeux, 1988: 46), pero además «Ces deux extrêmes forment, pour ainsi dire, les deux pôles de la magie et de la religion: pôle du maléfice, pôle du sacrifice» (Mauss y Hubert, 1902-1903, reed. 2002: 13; Mauss, 1950: 14). Otra diferencia es que en la religión se establece con las «fuerzas colectivas» una relación de dependencia, mientras que en la magia aquella es de apropiación (Askevis-Leherpeux, 1988: 49-50). A diferencia de Frazer, Mauss considera que la magia no se caracteriza solo por la forma de sus ritos,[13] sino por su anclaje social: «Nous ne définissons pas la magie par la forme de ses rites, mais par les conditions dans lesquelles ils se produisent et qui marquent la place qu'ils occupent dans l'ensemble des habitudes sociales» (Mauss y Hubert, 1902-1903, reed. 2002: 15). En consecuencia: «Le jugement magique est l'objet d'un consentement social, traduction d'un besoin social, sous la pression duquel se déclenche toute une série de phénomènes de psychologie collective: le besoin ressenti par tous suggère à tous la fin» (Mauss y Hubert, 1902-1903, reed. 2002: 89; Mauss, 1950: 119). Pese a sus innegables aportaciones, este análisis sociológico plantea una dicotomía demasiado marcada entre magia y religión, en especial por lo que hace al carácter maléfico de la primera, lo que constituye una generalización abusiva, contraria a la información histórica sobre las prácticas mágicas.

Junto a las de Frazer y Mauss, la tercera gran teoría sobre la magia es la enunciada por Bronisław Malinowski (1925) en el marco de su antropología funcionalista, según la cual la magia es, ante todo, la respuesta social a una necesidad de certeza, basada en la emoción antes que en la experiencia, a la que trasciende en su búsqueda de control del entorno, más allá de lo que empíricamente permiten los conocimientos y capacidades poseídos, en especial en condiciones de impredecibilidad. De ahí deriva el papel social de la magia:

> We have seen that all the instincts and emotions, and practical activities, lead man into impasses where gaps in knowledge and the limitations of his early power of observation and reason betray him at a crucial moment. Human organism reacts to this in spontaneous outbursts, in which rudimentary modes of behavior and rudimentary beliefs in their efficiency are engendered. Magic fixes upon these beliefs and rudimentary rites and standardizes them into permanent traditional forms. Thus magic supplies primitive man with a number of ready-made ritual acts and beliefs with a definite mental and practical technique which serves to bridge over the dangerous gaps

13 Aunque tampoco se desentiende de ella y, de hecho, añade una modalidad más a las señaladas por Frazer: «Il est possible de démêler, à travers le fouillis des expressions variables, trois lois dominantes. On peut les appeler toutes lois de sympathie si l'on comprend, sous le mot de sympathie, l'antipathie. Ce sont les lois de contiguïté, de similarité, de contraste : les choses en contact sont ou restent unies, le semblable produit le semblable, le contraire agit sur le contraire. [...] On pourrait réunir les trois formules en une seule et dire: contiguïté, similarité et contrariété, valent simultanéité, identité, opposition, en pensée et en fait. [....] Les lois de la magie dont il s'agissait plus haut n'étaient qu'une sorte de philosophie magique. C'était une série de formes vides et creuses, d'ailleurs toujours mal formulées, de la loi de causalité» (Mauss y Hubert, 1903-1902, reed. 2002: 44 y 53; Mauss, 1950: 57).

> in every important pursuit or critical situation. [...] The function of magic is to ritualize man's optimism, to enhance his faith in the victory of hope over fear. Magic expresses the greater value for man of confidence over doubt, of steadfastness over vacillation, of optimism over pessimism. (1925, ed. 1944: 68-69, trad. 1974: 107; cfr. Askevis-Leherpeux, 1988: 53-56)

Aunque sometida a crítica, sobre todo por una concepción demasiado mecanicista de la relación entre necesidad y función sociales, la aportación de Malinowski sigue constituyendo un apoyo para los análisis de antropología social en el estudio de la magia y la superstición, no ya en las sociedades «primitivas» o «salvajes» a las que se ceñía su trabajo, sino, especialmente, en las sociedades industriales y postindustriales, donde, en teoría al menos, la sensación de impotencia del hombre ante su entorno se ve drásticamente reducida (Askevis-Leherpeux, 1988: 56-57). Si esta y las otras dos teorizaciones clásicas se basaban en la magia practicada, sobre todo, entre los «primitivos», George Luck, estudioso de la magia grecorromana, se refiere a esta arte desde una perspectiva complementaria, como:

> A technique grounded in a belief in powers located in the human soul and in the universe ouside ourselves, a technique that aims at imposing the human will on natrue or on human beings by using supersensual powers. Ultimately, it may be a belief in the unlimited powers of the soul. (1985, ed. rev. 2006: 33)

Este autor también alude a la simpatía cósmica como base de la magia: todos los objetos y criaturas del universo se hallan unidos por un vínculo («cosmic sympathy», *sympathia rerum*); así, si uno de estos elementos se ve afectado, otro, con el que se encuentra de algún modo ensamblado, sentirá el efecto (*ibidem*, pp. 5 y 33-34). A nuestro juicio, Luck acierta al destacar el carácter «voluntarista» y suprasensorial (o suprasensible, como vierte la trad. de 1995: 35) de la magia, así como su dimensión técnica, es decir, eminentemente pragmática. No obstante, se ha de señalar que la idea de una cohesión universal no es mágica en sí, sino uno de los posibles sustentos de la magia. Como bien señala Hanegraaf (2006: 717*a-b*), que un marco teórico (*theoretical framework*) se base en la idea de «participación» (o consubstancialidad de causas y efectos, similar a la idea de simpatía o cohesión cósmica) en lugar de hacerlo en la de causalidad (lógica y física) no implica que sea mágico, aunque permita la magia:

> The fact that much magic is based upon such frameworks does not logically imply, however, that those frameworks can in turn be called magic; the fact that such implications have nevertheless been drawn has contributed considerably to confusion about the term «magic».[14]

Podría, pues, concluirse que este tipo de cosmovisión (que más justamente podría calificarse de mítica)[15] es la condición necesaria, aunque no suficiente, de la magia. Sin

14 Aunque concordamos con Hanegraaff en el planteamiento general, consideramos preferible la formulación de Brach (2006: 732*b*), quien precisa que «magic, like astrology or alchemy, does not so much depend on any single philosophical framework, as that it mainly functions according to a certain world picture (*vision du monde*) and for that reason, can in fact be subjected to a variety of theoretical approaches, it has been vindicated by Renaissance thinkers from several philosophical perspectives», aunque, como él mismo reconoce a renglón seguido, «Most important and influential is, of course, that of Marsilio Ficino».

15 Sobre este aspecto puede verse aquí mismo el § 3.1.1, así como el apdo. 1 del cap. V. «"Ojos ayrados": Poética y retórica de la brujería», por Alberto Montaner y María Tausiet. Adviértase, no obstante, que, según las fuentes antiguas, la *sympathia rerum* es idea fundamentalmente filosófica, estoica y, en última instancia, presocrática (cfr. Luck, 1985, ed. rev. 2006: 5), lo que parece la racionalización de una más difusa concepción mítica previa, de modo que podría tratarse de un logos anterior al propio logos conservado.

embargo, hay otras, igualmente mítico-simbólicas, que también permiten la aparición de la misma y que se basan en concepciones de tipo animista u otros, sin presentar necesariamente una idea de «participación». De hecho, la única *conditio sine qua non* de una mentalidad mágica parece ser la creencia en la posibilidad generalizada, aunque no indiscriminada, de acciones a distancia. Esto, a su vez, es compatible tanto con un sistema de creencias espiritualista (magia numinosa) como con uno al menos potencialmente materialista (magia natural), aproximadamente en el sentido en que Plotino, habla de ἡ τῆς φύσεως γοητεία = 'la magia de la Naturaleza' (*Enneades*, IV, IV, 44[29-30]), no referida al estudio de esta, sino a la propia fuerza mágica o fascinación natural, de la que el hombre no tiene una clara comprensión.[16]

1.2.3. *Magia y religión*

Hanegraaff, no obstante, da un paso más en su crítica y considera que la noción misma de magia no es sino una etiqueta cultural para referirse a prácticas religiosas no oficiales o alternativas:

> A more consistent and historically more fruitful approach would be to start by recognizing the religious pluralism that has in fact always characterized Western culture, and analyze magic as a largely polemical concept that has been used by various religious interest groups either to describe their own religious beliefs and practices or –more frequently– to discredit those of others. If any etic concept of magic is still considered necessary at all, it might be used as the common denominator of 'a discursive field, in which different Occidentalist definitions of deluded or illusory beliefs were accompanied by doubts about the extent to which they were deluded, illusory, backward, or irrational'. (2006: 718*b*)

Estamos de acuerdo con este autor en rechazar una disociación tajante entre magia y religión, por las razones ya avanzadas arriba (cfr. también Caro Baroja, 1966: 37-44, y 1967: I, 26-28, y Luck, 1985, ed. rev. 2006: 2-3). Sin embargo, su postura, que constituye una suerte de nominalismo identitario (cfr. abajo la nota 10 del capítulo XVI), aunque defendida en términos parecidos por otros estudiosos como Pedrosa (2000), Marco (2001 y 2007), Pels (2003), nos parece claramente reduccionista, puesto que la alteridad ni siquiera puede considerarse como la condición necesaria, pero no suficiente, de esa equiparación, dado que no toda otredad se relaciona con la magia, ni todas las manifestaciones de magia con la otredad. Por otro lado, el aserto de Hanegraaff de que «It is important to recognize that the very insistance on distinguishing between the last two categories (religion and magic) does not have its origin in any critical scholarly argumentation but means a simple continuation of the historical usage long known to western Christian culture» (2006: 717*b*) es sencillamente falso. Se podrá estar o no de acuerdo con la validez de las mismas, pero no puede negarse que se han aducido razones específicas para ello, comenzando por el propio Frazer (1922), como se ha visto, y en especial, retomando sus argumentos, por Malinowski (1925).

El célebre antropólogo cifraba la principal distinción entre religión y magia en el hecho de que la primera intentaba propiciarse los poderes superiores, mientras que

16 Según apostilla Pape (1914: I, 500*b*): «wo der Mensch nicht mit klarem Bewußtsein handelt». Por ello esa fuerza puede hacer al hombre «οὐκ ἀγαθὸν ὡς ἀγαθὸν διώκειν ἑλχθέντα τῷ ἐκείνου εἴδει ἀλόγοις ὁρμαῖς» = 'perseguir lo no bueno como bueno atraído por la apariencia de aquello con impulsos irracionales' (Plotino, *Enneades*, IV, IV, 44[30-31]).

la segunda pretendía un control directo sobre tales fuerzas (Malinowski, 1925, ed. 1944: 3, trad. 1974: 15). A su juicio, magia y religión tienen en común que presentan soluciones ante unos problemas que no se pueden solventar de una manera empírica, sino a través del rito y de la confianza en lo sobrenatural. Ambas, del mismo modo, se basan en una tradición mitológica y existen en el ámbito de lo milagroso, por tanto están rodeadas de tabúes y ceremonias (1925, ed. 1944: 67-68, trad. 1974: 105). Sin embargo, existen importantes diferencias: «we have defined, within the domain of the sacred, magic as a practical art consisting of acts with are only means to a definite end expected to follow later on; religion is a body of self-contained acts being themsleves the fulfillment of their purpose» (*ibidem*, p. 68, trad. p. 105). Por otra parte, la magia sería muy sencilla, pues simplemente afirma el poder de los hombres para poder conseguir unos efectos muy determinados, partiendo de unos rituales también muy definidos; en cambio, la religión sería un fenómeno mucho más complejo, ya que comprende todo el mundo sobrenatural de la fe. Del mismo modo, la magia, «the specific art for specific ends», suele estar en manos de especialistas y la religión es un asunto de la comunidad, del que todos pueden y deben participar, y en el que (al menos en su forma primitiva) «everyone takes and active and equivalent part» (*ibidem*, pp. 68-69, trad. pp. 105-106).

Si Malinowski se centraba en las sociedades y culturas «primitivas» para determinar la disimilitud entre magia y religión, Georg Luck se detiene en el mundo griego y romano, lo cual va a permitir atisbar nuevos matices en la temática que nos ocupa. A diferencia de los autores anteriores, este estudioso sostiene (a nuestro parecer, erróneamente, al menos en términos generales) que la magia antigua se sirvió de la religión, la cual se configura así como una «base» o un «requisito» de la magia, pues no podría existir esta última sin la primera, que instaura una determinada cosmovisión:

> For one thing, ancient magic seems to have borrowed extensively from religion, possibly from cults and rituals that are no longer attested and therefore only survive as a form of magic. It could be said that magic tends to grow on a substratum of religion, like a fungus, and that is able to adopt religious ceremonies and divine names. Magic is the great master of disguises. It operates in a twilight zone and deliberately exploits traditions outside its area while claiming that it achieves better results. (1985: ed. rev. 2006: 2)

A su juicio, así podemos entender la necesidad que la magia posee de la religión; hay un tronco común y después una compartimentación que nos habla de parcelas diferentes de la realidad. De ahí que –sigue exponiendo– haya que considerar algunos criterios que permitan distinguir magia y religión (para cuya determinación se inspira en Mauss y Malinowski): la magia pretende manipular, la religión suplica; la magia aplica unos medios para unos fines específicos, la religión resalta los fines en sí mismos; la magia se centra en necesidades individuales, la religión en las del grupo; las operaciones mágicas suelen ser secretas y privadas, los ritos religiosos son públicos; la magia se caracteriza por el vínculo existente entre el oficiante y sus clientes, la religión por la relación entre un fundador o profeta y sus seguidores. Por último, Luck añade que las oraciones o plegarias a seres celestiales se realizan en voz alta, mientras que los conjuros mágicos (a un δαίμων o deidad infernal) en silencio o con siseos y susurros (1985, ed. rev. 2006: 5-4 y 34-35). No obstante, a su juicio, ninguno de estos rasgos es

totalmente definitorio, porque la religión también puede participar de ellos (p. 3), por lo que añade un elemento más determinante:

> Hence some scholars believe that there is no fundamental difference between religion and mafic. There may be one: praying for something, giving thanks for something, is conceivable in magic, but not the consciousness of sin and the prayer for forgiveness. The *magus* does not recognize sin; he is, in a way, above the morality and the law, a law into himself. (p. 35)

El planteamiento es interesante, aunque, como en otras ocasiones, Luck extrapola al conjunto de la magia lo que es más bien propio de su desarrollo en las sociedades mediterráneas antiguas y en particular las grecolatinas. En el ámbito chamánico, por ejemplo, esta distinción de una religión moral y una magia amoral no parece resultar pertinente. A cambio, en nuestro sentir, varias de las diferencias que señala antes son realmente operativas y su eventual neutralización solo revela zonas de intersección (debidas a circunstancias específicas), no la inexistencia de las correspondientes categorías, algo que se aclara si se tiene en cuenta que no se trata de dos manifestaciones incompatibles, sino combinables, pero de formas y modos diacrónicamente diversos.

Más allá incluso va este experto cuando expone que es muy posible (nosotros añadimos que, al menos por lo que hace a caldeos y persas, es seguro, como queda dicho) que los primeros griegos entendieran mal la naturaleza de algunas religiones o cultos extranjeros y, por ello, cabría la posibilidad de que la magia de la antigüedad grecolatina simplemente reflejara creencias y rituales de antiguas religiones mal interpretados. De ahí que, como ya hemos visto, *magia* (μαγεία) se refiriera a una casta meda (οἱ μάγοι) a la que se atribuían conocimientos rituales y religiosos (Luck, 1985, ed. rev. 2006: 35-36). De hecho, la apropiación de nombres, conceptos o rituales de religiones extranjeras era una constante en la magia antigua, tal y como se puede comprobar en los papiros mágicos (ed. Henrichs y Preisendanz, 1973-1974; trad. Calvo y Sánchez, 1987). Pensemos, por ejemplo, que la antigua religión egipcia fue simplificada por los griegos residentes en Egipto, en el período helenístico, y dichas prácticas sobrevivieron, aunque sufrieron diversas transformaciones, en la corriente principal de la doctrina mágica (Luck, 1985, ed. rev. 2006: 36; para todas estas importaciones culturales, véase también Arnould, 1992: 34-36).

No obstante, el hecho de que ciertas tradiciones, creencias y ritos religiosos foráneos se reinterpretaran y se identificaran con la magia no permite negar la existencia de la misma, que quedaría identificada con una forma de religión, según postula Hanegraaf (2006). En efecto, no parece que la distinción entre ambas pueda reducirse a una oposición entre identidad (nuestra religión) y alteridad (la de los otros), o entre creencias aceptables y creencias inaceptables, y menos aún que su identificación en otras culturas sea una mera proyección de «ethnocentrism and Eurocentric arrogance» (p. 718*a*), descalificación (que no refutación) manida donde las haya, habida cuenta de que esa distinción es también propia de otros sistemas culturales que dicho autor desconoce.

Así sucede en el árabo-islámico, que diferencia claramente entre *dīn* 'religión' y *siḥr* 'magia' (dicotomía sobre la que volveremos luego), no oponiendo ambas directamente, sino situándolas en planos parcialmente diferentes, entre los cuales se es-

tablece una relación compleja, de modo que, como otras prácticas (entre ellas las alimentarias y las sexuales), el *siḥr* puede ser *ḥalāl* 'permitido, lícito', o bien *ḥarām* 'prohibido, ilícito' (Fahd, 1997: 568*b*, Elboudrari, 1998: 773*b*-775*b*; Omidsalar, 2005; cfr. Lory, 1998: 770*b*-771*a*, Hell, 1999: 29-30 y 44-50, y Benkheira, 2012). De ahí la ambigüedad con la que, según se advierte en Lyons (1995: I, 48-53, cfr. et. 80-82 y 104), son tratados en la narrativa épica árabe el *sāḥir* 'mago' y su versión superior, el ḥakīm, propiamente 'sabio' y en particular 'filósofo' y 'médico' (sentido éste conservado por el arabismo hispánico *alfaquim* ~ *alhaquim,* estudiado por Hilty, 1995; vid. et. Corriente, 2008: 104*a*). En general, los magos se oponen a los héroes islámicos y rivalizan (desfavorablemente) con sus santos, puesto que «unlike the miracles of the saints, magic is often based on the weaker foundation of illusion» (Lyons, 1995: I, 49), pero en ocasiones son los auxiliares o protectores de los primeros, a los que pueden anunciar el futuro. Por ejemplo, en la *Sīrat Sayf b. Ḏī Yazan*, «that accident and essence are not entirely antipathetic is shown by his ally, the sorcerer Barnūkh, whose magical powers are increased by his conversion [to Islam] from the worship of fire» (*ibidem*, vol. I, p. 49, cfr. p. 105 y vol. III, 594-603).

Se trata de planteamientos narrativos no muy dispares de los que ofrecen los libros de caballerías hispánicos o, por lo que hace a las profecías, la épica renacentista, según se podrá apreciar en los capítulos VI y IX del presente volumen. Incluso la designación de *sabios/–as* y, sobre todo, *sabidores/–as* con que a menudo se designa a las magas (o, más raramente, magos) en el primero de estos géneros y en la novela pastoril, al igual que en otras obras (como el anónimo *Libro de astrología* de *ca.* 1500) revela el mismo planteamiento de fondo que la designación de *ḥakīm* (aunque, como veremos luego, no coincidan normalmente en sus formas). A este respecto, Ibn Ḫaldūn señala una diferencia interesante entre ambos tipos, homóloga de la que en Occidente se establecerá entre brujería y (astro)magia:

> In his *al-Muqaddima*, so praised by Arnold Toynbee (d. 1975), Ibn Khaldūn (14th c.) states that the magician (*al-sāḥir*) does not need external help, while the author of talismans (*ṣāḥib al-ṭilasmāt*) needs the aid of the spirits of the planets, the secrets of the numbers, the characteristics of creatures, and the position of the celestial sphere which, according to the astrologers (*al-munajjimūn*) has an influence on the four terrestrial elements. (Comes y Comes, 2012: 327*b*)

En términos generales, en el islam, como señala Elboudrari:

> le *siḥr* (génériquement: magie) est une réalité cognitive et empirique incontestable dont, il ne s'agit, depuis la Révélation, que de circonscrire le champ de vérité et de légitimité. D'où ce paradoxe fondamental et comme inaugural du système religieux islamique: la magie y est réelle mais elle peut être fausse; réelle dans ses manifestations phénoménologiques et virtuellement fausse dans ses fondements ontologiques et axiologiques. (1998: 772*b*).

La distinción entre magia y religión también resulta operativa en la cultura china.[17] La primera se designa modernamente (es decir, con posterioridad al siglo VI d. C.) mediante el término *zōngjiào*, que alude a la dimensión ética, antes que cúltica, de

17 Agradecemos las orientaciones prestadas sobre este punto a Gabriel García-Noblejas, de la Universidad de Granada, cuyo volumen de (2012) contiene un excelente capítulo sobre la medicina, debido a Alejandro Peñataro (2012) , que atañe en gran medida al tema aquí comentado (esp. pp. 337-363). Para todo lo dicho a continuación, nos basamos además en Granet (1922, reed. 1998), Schumacher y Woerner (1993) y Adler (2002, trad. esp. 2005). Para las prácticas sortiarias *jiǎgǔwén* (甲骨文, lit. 'oráculo'), vid. et. Cardona (1986: 61-62).

las religiones chinas, pues se compone con el ideograma *jiào* (教), que propiamente es 'enseñanza, doctrina'[18] y actualmente aparece tanto en las combinaciones para 'religión' (宗 *zōng* + 教 *jiào,* cfr. *Rújiào* 'confucianismo', *Dàojiào* 'taoísmo', *Fójiào* 'budismo' *Jīdūjiào* 'cristianismo', *Yīsīlánjiào* 'islamismo'), como para las enseñanzas de cualquier ética o filosofía.[19] Frente a la religión como doctrina (教 *jiào*), la magia es ante todo un arte o técnica (術 *shù*), primitivamente la del hechicero o, más propiamente, chamán (巫 *wū*, en la antigua escritura sigilar *zhuàn*: 巫 y 舞), cuyo ideograma representa, estilizadamente, a un hombre con los brazos abiertos y con sendas piezas de jade (玉 *yù*) en las manos, ya que este mineral se empleaba en rituales de conexión con los espíritus del más allá y de solicitud de favores a los mismos, además de formar parte del ajuar funerario, como amuleto psicopompo (cfr. Cooper, 1978: 88*b*-89*a*; Cirlot, 1979: 258; Vázquez Hoys, 2003: 299*a*-*b*). De aquí la designación de la hechicería o magia popular como *wūshù* (巫術), también conocida como *yāoshù* (妖術), literalmente 'el arte de [invocar] demonios [妖 *yāo*]', postergada desde el establecimiento del confucianismo como religión oficial. Por otro lado existe, en un nivel superior, el *móshù* (魔術) o *mófǎ* (魔法) es decir, el 'arte' (術 *shù*) o 'regla, método' (法 *fǎ*) de la 'magia' (魔 *mò*), que incluía también la magia artificial e ilusionista, como sucede en el islam con *'ilm an-nīranǧāt* o 'arte de la magia [natural]' (cfr. *EI*², vol. VIII, p. 51*b*, y Savage-Smith, 2004: XXVIII-XXIX).

Al igual que en la cultura árabo-islámica, en la china no se produce una oposición polar entre magia y religión, si bien el grado de complementariedad de ambas manifestaciones varía en virtud de las cuatro grandes corrientes religiosas: la religión antigua o tradicional,[20] el confucianismo, el taoísmo y el budismo. En la primera y en la tercera tal distinción resulta más evidente, pero no por contraste (es decir, como entidades separadas), sino porque se relacionan con prácticas que se pueden identificar más claramente con la magia, como las propias de los médicos o sanadores de tipo tradicional. La diferencia y a la vez la mutua vinculación resultan especialmente claras en el surgimiento del taoísmo, en el que la actividad mágica (desarrollada en el marco de la religión tradicional) precede a la existencia de la nueva doctrina religiosa (*jiào*): «La tradition veut que la doctrine taoïste se soit élaborée dans un milieu spécial, celui des archivistes seigneuriaux. Cette corporation détenait les secrets traditionnels des règles divinatoires, des prières magiques, de la science astrale, médicale, pharma-

18 Compárese con los términos que designan la 'fe (religiosa)', y que significan igualmente 'convicción, principios': *xìnyǎng* (信仰) y *xìnniàn* (信念), ambos compuestos con el ideograma *xìn* (信), lit. 'carta, mensaje'.

19 El confucianismo (*Rújiā* o *Rújiào*) se consideraba históricamente la 'escuela' (家 *jiā*) de los 'letrados' (儒 *rú*), pero a raíz de la aparición del budismo, paso a considerarse una 'enseñanza' o 'doctrina' (教 *jiào*), por ser el término que los budistas empleaban para referirse a sus propias enseñanzas. A partir de ahí, se amplió su uso para incluir las enseñanzas de las escuelas taoístas, quienes pretendían competir e igualarse con los budistas, en cuanto a términos doctrinales y organización de las respectivas agrupaciones religiosas.

20 Conservada luego como religión popular, pertenece al tipo de *religión difusa*, asentada en la veneración de las divinidades, pero sin rituales fijamente establecidos ni lugares permanentes y exclusivos para el culto. Dentro de la religión popular surge también el culto a personas consideradas de una calidad espiritual sobresaliente o que habían actuado de forma notable por el bien común, las cuales son divinizadas a su muerte y reciben un culto local y no estipulado ni aprobado por ninguna de las religiones mayores.

ceutique, et, en bref, de tous les procédés de connaissance et d'action que l'homme possède sur la Nature» (Granet, 1922, reed. 1998: 178). En efecto, el antecedente del *Dàoshì* o 'maestro del Tao', el doctor y sacerdote del taoísmo religioso (*Dàojiào*), es el *fāngshì* (literalmente, 'maestro de las recetas'), surgido durante la dinastía Jìn (265-420 d. C.), quien dominaba, entre otras disciplinas, la astrología (*zhānxīng xué*), la geomancia (*kānyú*) y el *fāngshù* o 'arte de las recetas' (que no se ha confundir con el *fēngshuǐ* hoy de moda, aunque también tenga origen taoísta), a menudo traducido como 'alquimia', que incluía la elaboración de elixires y talismanes, a cuyos preparados y técnicas (de respiración, sexo y artes marciales) se atribuía la capacidad de proporcionar la inmortalidad, como a la panacea de los alquimistas occidentales.

Por otro lado, el hecho de que, ya desde el vocabulario griego (según queda dicho y veremos luego en detalle) se establezca la categoría de magia (y otras conexas) y que esta no deje de ser operativa hasta nuestros días solo puede deberse a la existencia de algunos rasgos que permiten reconocerla frente a otras manifestaciones culturales. Aquellos, como quiere Hanegraaff (2006), podrían restringirse a la expresión de otredad, pero el mero hecho de que determinadas creencias, actitudes o comportamientos se «alterifiquen» indica que hay un soporte objetivo (es decir, basado en elementos del registro factual) para el establecimiento de la categoría. Estos no pasan necesariamente por lo único que está dispuesto a conceder dicho autor, es decir, la consideración de determinadas creencias como ilusorias o ilegítimas (lo que corresponde más bien al concepto de superstición, sobre el que volveremos luego), porque, según se verá en los diversos trabajos que componen el presente volumen, pese a ser coetáneos del inicio de las colonizaciones europeas ultramarinas (lo que podría propiciar una mera equiparación de hechicería o brujería y religiones aborígenes), la magia y sus afines no se consideran en general ilusorias o vanas, sino plenamente reales y eficaces, aunque su operatividad se atribuya a menudo a elementos considerados heterogéneos respecto de los que las propias creencias mágicas sustentaban. Cierto que, en este período, se habla también de creencias vanas, pero, cuando no se les achaca operatividad alguna (entrando en la clase de las supercherías), se habla más bien de superstición que de magia o hechicería, por más que las fronteras entre aquella y estas sean permeables y por momentos difusas, como veremos después en detalle.

Sin duda, en la conformación de la magia resulta pertinente la oposición entre lo público y lo privado, lo formal y lo informal, lo oficial y lo oficioso o extraoficial (cfr. Arnould, 1992: 33-34), pero esto no priva de pertinencia a la categoría, primero, porque ya se ha constituido como un elemento de distinción socioculturalmente relevante en los casos en que la misma se admite (como sucede en la cultura occidental, antes y después del cristianismo, o, según acaba de verse, en la árabo-islámica y en la china), y segundo y más importante, porque ese aspecto es correlativo de otros que no dimanan de su condición de *privado* + *informal* + *oficioso* (como opina también Calvo, 2007: 86-87). Es decir, en la mayoría de los casos no se limitan a ser el mismo tipo de prácticas realizadas de modo irregular o marginal, sino que constituyen un tipo formalmente distinto, que además posee finalidades diferentes y sobre todo funciones socioculturales claramente dispares. Así, para que una determinada manifesta-

ción cultural pueda considerarse una religión ha de incluir una determinada noción de lo divino o de lo sagrado (cfr. Wunenburger, 1981), vinculado de algún modo a una cierta concepción cosmológica (o al menos cosmogónica) y escatológica, así como a una forma de relación (cúltica o ética, cfr. Alonso Díaz, 2003) entre el ser humano y ese elemento divino o sacro. Sin todo ello, parece ocioso hablar de una religión. En cambio, la magia es un sistema operativo destinado específicamente a influir por medios indirectos (no necesariamente de índole espiritual o numinosa) sobre el comportamiento de las personas u otros seres animados o inanimados mediante fuerzas intangibles, una δύναμις (según la terminología griega, vid. Luck, 1985, ed. rev. 2006: 6-9, 33 y 497), ya se conciba como proyección de la voluntad del mago, ya como su poder de conexión con el mundo demónico, ya como resultado de manipulaciones que actúan mediante la participación, cohesión o simpatía universales. Por lo tanto, si bien Hanegraaff tiene razón en subrayar que, en términos absolutos, no pueden disociarse magia y religión, como frecuentemente se ha hecho, tampoco pueden identificarse sin más. Todo apunta a que se trata de dos manifestaciones culturales vinculadas (puesto que, en definitiva, ambas tienen un soporte en el pensamiento mítico-simbólico, frente al lógico-científico),[21] pero distinguibles, entre las cuales se da un ámbito de intersección cuya existencia y características solo pueden determinarse de modo discreto en el estudio de casos particulares. Puede, en suma, haber religión con y sin magia o magia con y sin religión.[22] Como señala Caro Baroja (1974: 176):

> La mentalidad mágica, en sí, es una expresión o manifestación de pensamiento humano, que no es la religiosa, ni la filosófica, ni la científica y que, sin embargo, en los pueblos del Mundo Antiguo tiene que ver con la religión o religiones sucesivas, con la filosofía o ciertos sistemas filosóficos, y con el desarrollo de la Ciencia, o ciertos aspectos de ella. También con las artes y las letras.

Finalmente, hay que advertir, retomando una nota diferencial ya señalada –con diversas formulaciones– por varios de los estudiosos precitados y otros como Caro Baroja (1966: 41-44), Campagne (1997: 53) y Hell (1999: 30), que existe una determinante diferencia de modalidad (que a su vez traduce una actitud sensiblemente distinta) entre la actuación cúltica (propia de la religión), que es propiciatoria, y la mágica, que es conminatoria. Esto se aprecia muy bien en el contraste entre *dīn* y *siḥr*, porque el primer término representa, etimológicamente, «the corpus of obligatory prescriptions given by God, to which one must submit. Thus *dīn* signifies obligation, direction, submission, retribution. [...] Now the first of these obligations is to submit to God and surrender one's self to Him», que es a su vez el sentido de *islām* (Gardet, 1965: 293*b*, vid. et. Lane, 1863-1893: III, 944*a-b*), mientras que el segundo sig-

21 Sobre este aspecto, véase abajo el § 3.1.1, así como el apdo. 1 del cap. V

22 A juicio de Hell, «l'idée d'un simple opposition [entre magie et religion] cède pour faire place à celle d'une profonde compénétration» (1999: 30), lo que, aunque sea cierto en numerosos sistemas culturales (cfr. Arnould, 1992: 27-32), no puede generalizarse, como muestra bien el caso de la cultura cristiana tardoantigua y medieval. En este sentido, resulta más iluminadora la constatación de Vitebsky: «El chamanismo no es una religión única y unificada, sino una forma de cruce cultural de sensibilidad y práctica religiosa. En todas las sociedades que conocemos hoy en día, las ideas chamánicas suelen formar sólo una parte de las doctrinas y estructuras de autoridad de otras religiones, ideologías y cultos» (1995, trad. 2001: 11*a*). Es más, como señala Hutton, «the specialists designated by this range of names [*i. e.* shaman and others] were rarely at the centre of traditional social or religions life. [...] Shamans did not perform the regular sacrifices among the Sekups and were not concerned with normal rites of passage in the Altai» (2001: 48).

nifica primariamente «*The turning* a thing *from its proper manner of being to another manner:* [...] and hence, *enchantment*, or *fascination*» (Lane, 1863-1893: IV, 1316*c*; cfr. Fahd, 1997: 567*b*). En consonancia, desde la religión se solicita la merced de la deidad, mientras que con la magia, por el contrario, se pretende alcanzar un objetivo directamente mediante el ritual adecuado o bien (en el caso de invocar a una entidad numinosa) se exige el cumplimiento del mismo.[23] Una impetra, la otra impreca. Esto lo advirtió ya y lo describió magistralmente Lucano en el retrato de su *venefica* Ericto:

> Semina fœcundæ segetis calcata perussit,
> et non letiferas spirando perdidit auras.
> Nec superos orat, nec cantu supplice numen
> auxiliare vocat, nec fibras illa litantes
> novit: funereas aris imponere flammas
> gaudet, et accenso rapuit quæ tura sepulcro.
> Omne nefas superi prima iam voce precantis
> concedunt, carmenque timent audire secundum. (*Pharsalia*, VI, 521-528)

De este modo, el deprecativo culto religioso solo es concebido como la causa mediata del efecto perseguido, pero la imperativa operación mágica, incluso si no se constituye en la causa material e inmediata del mismo (según ocurre en toda la magia numinosa, incluida la demoníaca), sí se considera su causa eficiente. Este carácter necesario del efecto buscado (en virtud de la mera pronunciación) se observa bien en el concepto latino de *carmen* 'encantamiento; poema, canto', originalmente 'fórmula rítmica ritual y solemne' usada en el ámbito mágico-religioso, pero también, lo cual es muy significativo, en el jurídico (vid. Ernout y Meillet, 1956: 100*b*-101*a*; *OLD*, p. 278*a*). En ese sentido, la mentalidad mágica, además de ser voluntarista y antrópica (pese al ocasional recurso a entes espirituales), tiene mucho de mecanicista, pues da por segura la efectividad de sus medios, que se sigue de su mera aplicación:

FIGURA 12. El conjuro de Ericto.

> Wherever sympathetic magic occurs in its pure unadulterated form, it assumes that in nature one event follows another necessarily and invariably without the intervention of any spiritual or personal agency. [...] The magician does not doubt that the same causes will prodice the same effects, that the performance of proper ceremony, accompanied by the appropriate spell, will inevitably be attended by the desired results. (Frazer, 1922, ed. 1994: 45)
>
> Par le fait qu'ils sont arrivés à se préoccuper de contagions, d'harmonies, d'oppositions, les magiciens en sont venus à l'idée d'une causalité, qui n'est plus mystique, même lorsqu'il s'agit de propriétés qui ne sont pas expérimentales. C'est même en partant de là, qu'ils ont fini par se figurer

23 En el segundo caso, «This is less rooted in a belief in an inherent power of the ritual word than in the assumption that the magician's direct access to a supreme divinity grants him power over the lesser demons he is using for his purpose» (Graf, 120 :2006*a*). No obstante, esto no puede hacerse extensivo a toda la magia.

d'une façon mécanique les vertus des mots ou des symboles. (Mauss y Hubert 1902-1903, reed. 2002: 53).

Magic [is founded] on the belief that hope cannot fail nor desire deceive. [...] Again, the belief in magic, corresponding to its plain practical natures, is extremely simple. It is always the affirmation of man's power to cause certain definite effects by a definite spell and rite. (Malinowski, 1925, ed. 1944: 67-68)

Si pensava così che la forza propria di quell'invocazione venisse consegnata, senza possibilità de dispersione, alla divinità destinataria, che sarebbe stata costretta ad esaudire la richiesta, prigioniera essa stessa della formula e del chiodo. (Cardona, 1986: 73)

La creencia en el poder mágico de la palabra era tal que se creía (y se sigue creyendo en términos de superstición) que el enunciado de un hecho equivale al hecho mismo y un conjuro bien hecho es siempre efectivo, para lo cual tiene que estar técnicamente sin fallos. (Vázquez Hoys, 2003: 448*a*)

1.3. *Tipos de magia*

Establecido, pues, que existe una actividad que, aunque esté muy vinculada a la religión por su adscripción genérica, resulta clasificable como magia en virtud de su diferencia específica, puede advertirse que dentro de la misma también existen subespecies, aunque su distinción no deja de ser problemática.

1.3.1. *Las tipologías consagradas*

Una división ya clásica es la de magia alta y baja (vid. Nathan Bravo, 1999). La primera comprende la astrología, la alquimia y la nigromancia; la segunda, la hechicería, la curación mediante encantamientos y la adivinación. Es decir, la magia se va concretando en una serie de ramificaciones que no van a representar más que la encarnación precisa de ese intento de influir en un cierto estado de cosas y, según use unas estrategias u otras para lograr sus objetivos, se hablará de una u otra de las mencionadas magias. Del mismo modo, también se ha venido señalando una diferenciación entre magia natural y magia numinosa o espiritual, dependiendo de si el oficiante se valía o no de invocaciones a fuerzas superiores espirituales, que se solían hacer coincidir con los demonios. Otra dicotomía clásica es la que opone magia blanca y negra (Peuckert, 1956; Zambelli, 2007), normalmente diferenciada en virtud de sus procedimientos, como se aprecia en las definiciones de *Autoridades* transcritas más arriba y que se corresponden a la diferencia entre magia natural y magia diabólica (para el surgimiento de estas categorías, véase el detallado estudio de Giralt, 2011). No obstante, otro planteamiento vinculado a dicha nomenclatura es el que se basa solo en los fines y no en los medios, de modo que la magia blanca sería la benéfica y la negra, la maléfica (Campagne, 1997: XXIV). De hecho, estos dos criterios tipológicos son complementarios, según había sistematizado ya Martín del Río en sus *Disquisitionum magicarum libri sex*, lib. I, cap. II:

Magia [...] dupliciter dividitur ab efficiente causâ, et à finali. Ab illa in Naturalem, Artificiosam, et Dæmoniacam; ab hac in bonam et malam. [...] Tàm latè sumptæ Magicæ; divisio, petenda ex causus finali et efficiente. *Ab efficiente* ducitur divisio in *Naturalem, Artificiosam et Diabolicam*; quia cuncti effectus eius adscribendi sunt, vel insitæ rebus naturæ, vel humanæ industriæ, vel cacodæmonis malitiæ. *A finali causâ*, rectè dispartitas; primò *in bonam*, si bona intentione et licitis mediis utatur (quod tantum competit artificiosæ vel naturali) et *in malam*, cuius semper finis vel media, quibus utitur, prava sunt; hæc peculiaris est Magiæ prohibitæ. (f. ††2r*a* y p2*b*).

Pico della Mirandola ya había planteado la división por razón de causa eficiente, aunque reducida a dos:

> Proposuimus et magica theoremata, in quibus duplicem esse magiam significavimus, quarum altera demonum tota opere et auctoritate constat, res medius fidius execranda et portentosa. Altera nihil est aliud, cum bene exploratur, quam naturalis philosophiæ absoluta consumatio. Utriusque cum meminerint Greci, illam magiæ nullo modo nomine dignantes γοητείαν nuncupant, hanc propria peculiarique appellatione μαγείαν, quasi perfectam summamque sapientiam vocant. (*De hominis dignitate*, § 37, n.º 228-229)

Pereira admite también esta dicotomía: «Duplice, supra Magiam fecimus, unam naturalem, alteram non naturalem». La primera es lícita: «Naturalis cùm sit doctrinæ Physicæ, Medicæ, ac Mathematicæ pars nobilissima, per se bona & honesta est, hominumque studio & cognitione dignissima». La segunda, que es demoníaca, depende, en cuanto a su licitud, de si se aborda de modo especulativo u operativo:

> Magia verò non naturalis, præsertim quæ commercio & fœdere inito cum Dæmone nititur, dupliciter addisci potest, vel speculativè tantum, vel etiam utendi & exercendi. Nuda cognitio Magiæ per se mala non est, omnis enim cognitio veri bonum quoddam & perfectio est intellectus [...]. Usus autem huius Magiæ totum damnatus est & vetitus, non solùm lege divina & Ecclesiastica, sed etiam civili, nec Christianorum tantùm, sed etiam Gentilium. (*Adversus fallaces et superstitiosas artes*, lib. I, cap. XIV, pp. 105-107; cfr. santo Tomás, *Super Sententiis*, lib. 2, d. 39, q. 1, a. 2 ad 5^{m}, y *Quodlibet* IV, q. 9 a. 1 co).

En cambio, Guazzo, en su *Compendium maleficarum* considera que «Magiæ quaæ tuor sunt species, quarum una dicitur naturalis, alia physica, alia præstigiatrix, et alia dæmoniaca» (I, ii, p. 4). La primera «nil aliud est quàm exactior quædam arcanorum Naturæ cognitio» (ibidem, p. 4); la segunda «se[u] Artificialis Magia, mira quędam per humanam industriam perficit, et hanc Mathematicam voco, quæ nititur principiis Geometricis, Arithmeticis, vel Astronomicis» (p. 5); la tercera es «Alia species [...] mixtorum effectuum ex veris et falsis, sivè apparentibus tantum» (p. 6), mientras que, a propósito de la cuarta y última, «sciendum est, huic pessimæ arti adherere semę per sivè expressam, sivè tacitam diaboli invocationem [...] et consilio dœmonis [*sic*] fit» (p. 13). En fin, Torreblanca, en sus *Epitomes delictorum*, también conocidos como *De magia*, acude como criterio preeminente a la causa formal, distinguiendo la *magia divinatrix* de la *operatrix*,[24] de las cuales subdivide la primera en *divinatio naturalis, artificialis* y *monstruosa contra naturam*, mientras que la segunda lo hace (siguiendo muy de cerca a Guazzo) en *divina et naturalis* (que corresponde a la *prisca scientia* del hombre, anterior a su caída: «Magia principio consummata phylosophia fuit circa

24 La idea procede de Martín del Río, pero él aplica esta división solo a la magia natural: «Naturalis Magia dividitur in *operatricem & divinatricem*, hæc in abditis & futuri coniectandis versatur, [...] illa miros effectus producit» (*Disquisitiones magicæ*, I, III, p. 5*a*) Este planteamiento permite mantener unidas estas dos clases de magia, frente a posturas modernas como las de Charmasson (1998: 778*b*-779*a*) y Savage-Smith (2004: XIII-XIV), que consideran que se trata de dos manifestaciones diferentes. Esta vinculación de la magia operativa y la adivinatoria no es solo histórica (habida cuenta de que ambas modalidades usualmente han sido competencia de un mismo practicante, como se aprecia también en el chamanismo, vid. Vitebsky, 1995, trad, 2001: 104-105, y Hutton, 2001: 56-57), sino de base: si la magia consiste, como define la primera de estas autoras, en un «ensemble de techniques permettant au magicien d'agir sur le monde environnant et de le modifier, en bien ou en mal, à son profit ou au profit d'un autre» (p. 779*a*), en dicha modificación del entorno se incluye la acción de desvelar lo oculto, propio de las artes adivinatorias, cuyo sustento son, igualmente, las acciones a distancia, aspecto fundamental no tenido en cuenta por ninguna de las dos autoras (cfr. las notas 2 y 415 del cap. XVI).

divina et humana potissimum cognitio de Deo et inmortalitate animo [...]. Quæ cum cæteris scientijs Adamo elargita est, á quo posteritas edocta per manis et orbem eam propagavit», lib. II, cap. I, §§ 5-6, f. 77r*a*),[25] *artificiosa et præstigiatoria* (que deriva de la anterior: «Naturalis artificiosam genuit Magiam, quia natura ars imitatur», lib. II, cap. II, § I, f. 79r*a*, siendo la segunda meramente «ludicra et deceptatoria», lib. II, cap. III, § I, f. 80v*b*) y, finalmente, en *dæmoniaca*, que, a su juicio (inspirado en Martín del Río, *Disquisitiones magicæ*, I, IV, q. I, p. 17*b*), se propaga so capa de las otras dos: «Magia dæmoniaca naturali, et artificiosa solet occultari, nam diabolus, vel naturæ vim mentitur, vel artificium» (lib. II, cap. V, § I, f. 83v*a*). Como puede apreciarse por estos textos y los citados en el § 1.1, las tipologías coetáneas tampoco son totalmente homogéneas, aunque básicamente dividen la magia en virtud de sus causas eficientes (magia natural, ritual o numinosa, artificial y demoníaca) y de las finales (blanca y negra), si bien los tratadistas canónico-teológicos reducen la numinosa a la demoníaca y ambas a la magia negra,[26] mientras que a menudo la magia artificial se considera solo una especialidad de la natural.

Estas clasificaciones actuales y pretéritas resultan de interés, estas sobre todo para comprender la propia conceptualización renacentista de la magia, pero sugieren una división diastrática o diafásica demasiado neta de sus manifestaciones, además de incluir términos de alcance heterogéneo. Con razón, pues, señalaba Savage-Smith (2004: xiii) que son «to a large extent inappropriate in the Islamic context», cuando ni siquiera responden bien a las manifestaciones de la magia europea occidental.[27] Por ejemplo, la astrología o la nigromancia, tradicionalmente incluidas en la magia alta, se podían emplear como recurso adivinatorio, modalidad que Nathan Bravo (1999) adscribe a la baja, mientras que para una curación (también incluida en esta última) podría recurrirse a la hechicería, pero también a la magia talismánica de inspiración

25 Sobre la idea de magia como *consummata philosophia*, véanse el § 2.3.1 y la nota 7 del cap. XVI. Para la taxonomía de Torreblanca, cfr. Bruno: «generaliter magiam triplicem accipimus: divinam, physicam et mathematicam. [...] Iuxta tres prædictos magiæ gradus tres mundi intelliguntur: archetypus, physicus et rationalis» (*De magia*, procem., pp. 400 y 403), y en especial Del Río: «Naturalem verò legitimamque Magicen cum cęteris scientiis Adamo Deus largitus; à quo posteritas docta, per manus et orbem eam propagavit; de hac arbitror intelligendum, quod ex Thalmudicis Quinquarboreus in c. 5. Threnor. tradit Sanhedritas Iudæorum Magiæ peritos esse debuisse» *(Disquisitiones magicæ*, I, III, p. 4*b*), a quien sigue también Guazzo: «Naturalem Magiam cum cæteris scientiis Adamo Deus largitus est, à quo posteritas edoctas per manus, et orbem eam propagavit» (*Compendium maleficarum*, I, II, p. 4). Adviértase la posición netamente contraria (y bastante excepcional en el panorama de la época) de Giovanni Francesco Pico della Mirandola (el sobrino del gran Giovanni) en su tratado *De rerum prænotione* (1507), en el que ofrece una clasificación completamente distinta de la magia, subrayando su origen humano: «Hinc triplex magia suborta: prima quæ Persarum esse peculiaris & in Perside nata; hec auctoren habuit Ormacem & Zoroastrem, sed non eum fortasse qui vulgo etiam doctioribus persuasus, se alium Oromasi filium hanc postea Tharicius Zalmoxis excoluit. Secunda quam incantatores, venefici et necromantes profitentur. Tertia quam naturalem vocaverunt, cuiusmodi haberetur prima illa Persarum magia Persicis monumentis minine [*lege* minime] nobis constiti» (VII, II, f. P6v).

26 En efecto, desde la consideración canónico-teológica de la magia, fuera de la natural, no la hay blanca: «Cum nulla sit *Theurgia* neque *alba Magia*, sequitur, omnem hanc prodigiosam Magiam, non aliam quàm *Goetiam* & *nigram*: hanc solemus vocare *Magiam specialem*» (Martín del Río, *Disquisitiones magicæ*, II, q. 3, p. 54*b*). En cambio, «*Thaumaturgica*, ut & Magia naturalis, per se bona est, et licita» (*ibidem*, I, IV, q. I, p. 17*a*).

27 Para el *siḥr* árabo-islámico véanse (además de lo dicho en el § 1.2.3) el § 1.3.2 y, sobre todo, el capítulo XIII, «Recetarios mágicos moriscos», por Pablo Roza.

astrológica, como la que aborda Marsilio Ficino en el libro III del *De vita*, «ex qua tamen beneficium ab universo sperare videntur» (III, XIX, p. 342) y acepta expresamente, aunque con dudas sobre su efectividad, el padre Vitoria:

> Item, secundo magi operantur adhibitis certis rebus naturalibus et materialibus. Item, sub certo situ et constellatione astrorum, fabricantur isti suas imagines et annulos, non ex quavis, sed ex certa materia, et observatis punctis, et motibus astrorum; quæ omnia frustra fierent et adhiberentur, si effectus expectarentur a virtute substantiæ separatæ, et non a causis naturalibus. Ergo videtur dicendum quod opera magorum sunt naturalia. [...] Ad huius fidem opinionis etiam facit quod philosophi non reiiciunt imagines quas vocant astronomicas, quas adhibent etiam in curatione morborum. Inter quos unus fuit Marsilius Ficinus, qui inter medicamenta naturalia imagines ponit astronomicas. Ut videmus vulgo annulos ferreos gestari ad certam stellarum positionem fabrefactos, quos putant certis ægritudinibus mederi. (*De arte magica*, § 6, pp. 1239 y 1241)[28]

En cuanto a la diferencia entre la magia natural y la numinosa (también denominada ritual o ceremonial), no puede equipararse sin más a la que separa la primera de la magia del nigromante o la hechicera, es decir, la que supuestamente recurre al pacto diabólico, puesto que los espíritus a los que se dirige la segunda, cuando es blanca, son de tipo numinoso o daimónico, es decir los *genii* o *dæmones* (según Porfirio divididos en οἱ κακοδαίμονες, malignos, y οἱ εὐδαίμονες, benignos, a veces identificados con los ángeles cristianos)[29] que, de acuerdo con la doctrina neoplatónica, se suponían presidir el movimiento de los planetas u otros fenómenos naturales, de un modo no muy diverso al que el ángel de la guarda custodiaba las almas humanas, según la doctrina cristiana[30]. Finalmente, los mismos recursos (sobre todo, los hechiceriles) poseen fi-

28 Uno de los manuscritos presenta una interesante apostilla, la cual, como señala el editor de las *Relectiones*, «debió añadir oralmente nuestro teólogo como ejemplo ilustrativo, pues la nota: *ex Victoria,* escrita al margen, garantiza la autenticidad de la frase latina, cuya versión es: "*y yo vi uno de éstos* (anillos de hierro) que servía para quitar el dolor de cabeza que se llama la *xaqueca* y me lo mostró un cierto médico y astrónomo, hermano de un librero que se dice Pascua. Y dijo que tenía otro semejante cierto doctor salmantino llamado señor Francisco de Osorio"» (Urdanoz, 1960: 1226).

29 Así sucede, por ejemplo, en las obras de magia astral de Alfonso X el Sabio: «lo común es que en la astromagia alfonsí los mediadores sean ángeles, lo que parece establecer una diferencia sustancial entre la magia del monje condenado en el relato de las *Cantigas* y la del mago que desarrolla las ceremonias descritas en el *Libro de astromagia*. El intermediario sobrenatural es un elemento indispensable de la magia antigua, y en los papiros mágicos helenísticos aparece con profusión bajo su denominación griega, *páredros*. Pero en la tradición helenística el mago que invocaba no sabía en qué forma se le aparecería el *daimon* intermediario que era este *páredros*. Sin embargo, en la magia medieval se adaptó esta figura al dualismo que el Cristianismo había desarrollado desde la Antigüedad Tardía: si la magia podía ser aceptable o no, los intermediarios tenían que ser buenos o malos, esto es, ángeles o demonios. Alfonso X no tendrá dudas sobre el hecho de que sus intermediarios con los poderes de los planetas y otros cuerpos celestes habrán de ser los ángeles: una misión, la de intermediario sobrenatural con los astros, de antigua raigambre» (García Avilés, 2006-2007, reed. 2010; cfr. et. 1997: 25-26). Lo mismo sucedía con un mago francés procesado un siglo después: «le texte de cette confession nous présente Jean de Bar d'une façon un peu moins dévalorisante, comme un adepte sincère, mais trompé par le diable, d'une magie angélique qui s'avère en fait être démoniaque (cf. l'art. 6 [de sa confession]: "que je cuidoy estre bon angel", auquel correspondent les art. 14 et 19 des condamnations) et dont le but avoué est le recouvrement d'une science infuse et révélée, d'un savoir total prétendument possédé, aux temps bibliques, par de saints prophètes et transmis par des anges» (Boudet, 2001: 133). Como bien señala este autor, este planteamiento deriva sobro todo del *Liber Razielis*, la traducción alfonsí del tratado hebreo de astromagia talismánica *Sefer Rāzî'el ha-Mal'āk* o *Libro del ángel Raziel*, sobre el que puede verse el § 3.2.3 de cap. XIV, por Alberto Montaner.

30 En cuanto a los *dæmones* astrales, señala Giordano Bruno que «habent magi pro axiomate, in omni opere ante oculos habendum, influere Deum in Deos, Deos in (corpora cælestia seu) astra, quæ sunt corporea numina, astra in dæmonas, qui sunt cultores et incolæ astrorum, quorum unum est tellus» (*De magia*, proœm., pp. 401-402). Para un ejemplo concreto, véase lo que dice el *Picatrix Latinus* sobre Venus: «Te autem

nalidades ambivalentes y el mismo operario, en virtud de lo que le soliciten, los podrá utilizar con fines positivos o negativos (calificación que, por otro lado, no deja de ser relativa al punto de vista del interesado, por ejemplo en el caso de los hechizos amorosos o de los conjuros para tener fortuna en el juego).

Si se combinan los elementos diastráticos con los diafásicos, y aun a riesgo de cierta simplificación, cabe señalar que la magia, según las prácticas realmente documentadas en el Renacimiento (como se verá a lo largo del presente volumen), no se articula propiamente en dos grandes dicotomías (alta / baja y blanca / negra), sino que se reparte, ante todo, en una magia especulativa y otra operativa.[31] La primera es auténticamente docta y teórica, por lo que, a estos efectos, incluye no solo a los tratadistas mágicos *sensu stricto*, como el (pseudo) Pietro d'Abano, Ficino, Trithemius o Agrippa, sino también a los antisupersticiosos, sobre todo los de talante enciclopédico, como Del Río, Pereira o Torreblanca, junto a autores no específicamente apologéticos como Vitoria. En cuanto a la operativa, puede diferenciarse una magia que combina lo ritual con lo nigromántico, difundida en ciertos círculos de clase media urbana e inspirada en la magia docta, pero muy simplificada, y una de raigambre auténticamente tradicional (aunque permeable a elementos de la anterior), practicada por miembros de la clase baja o popular, tanto urbana como rural, la cual abarcaba, a su vez, diversas manifestaciones, desde la simple curandería hasta la hechicería, pasando por la adivinación o los ensalmamientos. Dentro de todo ello, el pacto diabólico expreso resulta ser, en la práctica y salvadas las acusaciones inquisitoriales, una verdadera excepción.

1.3.2. *Los modelos griego y árabe*

En este punto, resulta de interés volver sobre la tradición griega, que tanta influencia tuvo sobre las conceptualizaciones renacentistas, para advertir qué categorías mágicas comprendía. Graf resume así la situación:

> The modern term "magic" and its cognates derive, through Latin intermediates *(magia),* from the Greek *magiké,* "the art of the *mágoi",* the Persian priests *(maguś* in ancient Persian). The Greeks used this word to designate a ritual practitioner occupied with private rites whose legitimacy was contested and often, at least in later times, marginalised and forbidden. [...] Other terms for the practitioners were the Greek *góes* (orig. the "wailer", a specialist for the communication with the dead), whence *goeteia,* "sorcery" (in later texts with a more negative connotation than *mageia),* and, as a specialist, *pharmakeútria,* a "woman using herbs and drugs" (like Medea). [...] The Near-Eastern association of sorcery expressed in the term *mágos* / *magus* appears also in

coniuro per Beyteyl, qui est angelus quem dominus Deus noster tecum posuit ad vires et effectus tuos implendos. Et coniuro te per tuum spiritum cum quo in tuis operibus vires et potencias habes» (III, VII, 31, p. 132). Trithemius desarrolla la identificación de ángeles y númenes astrales o inteligencias segundas en su tratado *De septem Secundeis, id est, Intelligentiis, sive Spiritibus orbes post Deum moventibus* (vid. Brann, 1999: 133-135, y aquí el § 3.2.2 del cap. XIV). Respecto al ángel de la guardia, compárese lo que, apoyándose en san Jerónimo, dice al respecto la bula *Cæli et terræ Creator* de Sixto V: «Magna dignitas animarum, ut unaquæque habeat ab ortu nativitatis in custodiam sui angelum delegatum» (*Bullarium Romanum: Taurinensis editio*, vol. VIII, p. 648*a*). De los ángeles custodios, en oposición a la obra diabólica (en la que incluye la de magos, hechiceros y brujos), trata extensamente, en el extremo del período aquí considerado, Francisco de Blasco y Lanuza, *Patrocinio de ángeles y combate de demonios* (1652), libro I, pp. 5*a*-444*b*.

31 Ya se ha visto cómo Pereira separa, en la magia demoníaca, la *Speculativa* de la *utenda et exercenda*; Kircher establecerá una separación análoga para la natural: «Quam et ideo quoque Magian inscripsimus [...] naturalem illam, quam duplicem statuimus: unam contemplatricem, effectricem alteram» (*Ars magna*, lib. X, præfatio, p. 769).

> the designation of "magicians" as *Chaldaíoi / Chaldæi* (lit. an inhabitant of Chaldæa, a region in southern Mesopotamia) that appears from Hellenistic times onwards and might have its root in the actual presence of Near Eastern specialists in the Græco-Roman west. (2006: 719*a*)

En cuanto a la evolución de la magia hacia la especulación filosófica y la aparición de la teúrgia, añade:

> While magic, before the imperial epoch, was a straightforward albeit mostly illegitimate type of ritual behaviour, it gained a new dimension in learned speculation and popular imagination of the imperial period. On the one hand, in popular perception the borderline between philosopher, charismatic miracle worker and sorcerer began to break down. [...] The corollary of this perception is the "theological turn" of late antique philosophy, starting with Middle Platonism. The decisive step towards blending magical and philosophical traditions was made by the creation of theurgy, as expressed in the *Chaldæan Oracles;* its creators were Julian father ("the Chaldæan") and son ("the theurgist") in the later 2nd century A.D.[...]. Literally 'working the divine', theurgy was a ritual technique that performed the ascent towards the supreme god as the source of pure knowledge *(nous).* Since the ecstatic ascent was sought for by the philosophers (Plotinus was said to have several such experiences), it could have purely cognitive aims, but it also could serve divinatory purposes. (Graf, 2006: 721*a-b*)

Estos datos se ven corroborados por las indicaciones de los lexicógrafos. Las voces de referencia aparecen así en Liddell y Scott (1968), de quienes tomamos también otras conexas, pero no citadas por Graf:

> **γόης, ητος,** ὁ, **A.** *sorcerer, wizard,* Phoronis 2, Hdt.2.33,4.105, Pl.R. 380d, Phld.Ir.p.29 W.; "γ. ἐπῳδὸς Λυδίας ἀπὸ χθονός" E.Ba.234, cf. Hipp.1038; prob. f.l. for βοῆσι Hdt.7.191. || 2. *juggler, cheat,* "δεινὸς γ. καὶ φαρμακεὺς καὶ σοφιστής" Pl.Smp.203d; "δεινὸν καὶ γ. καὶ σοφιστὴν ... ὀνομάζων" D.18.276; "ἄπιστος γ. πονηρός" Id.19.109; "μάγος καὶ γ." Æschin.3.137: Comp. "γοητότερος" Ach. Tat.6.7 (s. v. l.). (Cf. Lith. *žavėti* 'incantare'). (p. 356a)[32]
>
> **ἐπῳδός,** όν, (ἐπᾴδω) A. *singing to or over, using songs or charms to heal wounds,* "ἐπῳδοὶ μῦθοι" Pl.Lg.903b. || b. Subst., *enchanter*, "ἐ. καὶ γόης" E.Hipp.1038 (but "γόης ἐ." Ba.234): c. gen., a charm for or against, "ἔθυσεν αὐτοῦ παῖδα ἐπῳδὸν Θρηκίων ἀημάτων" A.Ag.1418 ; ἐ. τῶν τοιούτων one to charm away such fears, Pl.Phd.78a. || c. c. dat., *assisting, profitable*, "ἐ. γίγνεσθαι νέοις πρὸς ἀρετήν" Id.Lg.671a. (p. 679b)
>
> **θεουργός**, ὁ, **A.** *divine worker*, of the δημιουργός, Dam.Pr.341. || **II.** *performer of sacramental rites*, Jul.Or.5.173a, Procl.in Alc.p.150C., Iamb. Myst.3.18. || **III.** as Adj., ἡ θ. ἐνέργεια ib.20. (p. 792*a*)
>
> **Μάγος** [ᾰ], **ου**, ὁ, *Magian*, one of a Median tribe, Hdt.1.101, Str. 15.3.1: hence, as belonging to this tribe, || **2.** *one of the priests and wise men in Persia* who interpreted dreams, Hdt.7.37, al., Arist. Fr. 36, Phœn.1.5, Ev.Matt.2.1. || **3.** *enchanter, wizard*, esp. in bad sense, *impostor, charlatan*, Heraclit.14, S.OT387, E.Or.1498 (lyr.), Pl.R.572e, Act.Ap.13.6, Vett. Val.74.17: also fem., Luc.Asin.4, AP 5.15 (Marc. Arg.). || **II.** μάγος, ον, as Adj., *magical*, "μάγῳ τέχνῃ πράττειν τι" Philostr.VA1.2;

32 La supuesta correspondencia, aducida por Liddell y Scott, con el lituano *žavėti* 'fascinar, hechizar', no resulta admisible. El sustantivo griego es un deverbal de γοάω 'gemir, lamentarse' (cfr. γοητής 'que gime o se lamenta'), relacionado con el verbo iterativo (intensivo) germánico **kaufan* (equivalente al griego *γοϝέω), representado por el alto alemán antiguo *gi-kewen* 'llamar, apelar' y el anglosajón *cīegan* 'gritar; llamar' (cfr. alto alemán antiguo *kūma* 'queja', *kūmen* 'quejarse'), así como con el antiguo eslavo **govorъ* 'ruido, alboroto; rumor, murmullo; voz; charla' (representado, entre otros, por el ruso *góvor* 'algarabía; acento, dejo' y *govorit'* 'hablar', así como sus equivalentes: ucraniano *hovoríti*, checo *hovořiti*, eslovaco *hovoriť*, esloveno *govoríti*, bielorruso *gavaryts'*, búlgaro *govorja*, serbocroata *govòriti*, o polaco antiguo *goworzyć*), y sus correlatos bálticos, entre otros, las voces letonas *gauret* 'parloteo; somormujo; serreta' y *gaurât, gaurāju* 'alborotar, hacer ruido; enfurecerse' o las lituanas *gáuti, gáuju,* 'aullar' y *gaũsti, gaudžiù* 'sonar, hacer ruido; tintinear'. Por otra parte, están el indio antiguo *gavatē* 'sonar' y su intensivo *jŏguvē* 'hacer ruido; gritar, hablar en alto', y quizá el osetio *ǧœwaj kœnum* 'guardar, protejer', derivado de una raíz irania **gavāya-* 'gritar (pidiendo ayuda o advirtiendo de un peligro)'; vid. Vasmer (1964-1973: I, 424), Chantraine (1968-1980: 231*a*), Frisk (1973-1979: I, 317-318), Mel'nyčuk *et al.* (1982-2012: I, 542*a-b*), Žuravljov, Toporov y Trubačov (2002: 61-63); Beekes (2010: I, 281).

"κεστοῦ φωνεῦσα μαγώτερα" AP5.120 (Phld.). (Opers. *maguš* 'Magian'). (p. 1071*b*; en los papiros mágicos presenta solo la tercera acepción y, lógicamente, con connotaciones positivas, vid. Muñoz Delgado, 2001: 82*a*)

νεκρόμαντις, εως, ὁ, ἡ, **A.** *necromancer*, Lyc.682. (p. 1165*b*)

ψυχαγωγός , όν, **A.** *leading departed souls to the nether world*, epith. of Hermes, Hsch. || **II.** *conjuring up the dead* to question them, "ψ. γόοι" A.Pers.687: –Subst., *necromancer*, E.Alc.1128, Plu.2.560f; Ψ., οἱ, name of a play by Æschylus. || **III.** *kidnapper*, Alexandrian word acc. to Phryn. *PS*p.127 B. (p. 2026*b*)

φαρμακεύτρια, ἡ, fem. of φαρμακευτής, Eust.1415.64; pl., title of the second Idyll of Theoc. (p. 1917*a*)

Este φαρμακευτής es a su vez una forma tardía de «**φαρμακεύς** , έως, ὁ, **A.** *poisoner, sorcerer,* [...] || **II.** *druggist, apothecary*», cuyo femenino es, a su vez, sinónimo de φαρμακεύτρια: «**φαρμακίς** , ίδος, fem. of φαρμακεύς, **A.** *sorceress, witch*, D.25.79, Arist. HA577a13, A. R.4.53:– as Adj., "γυνὴ φ." Ar.Nu.749; irreg. Sup., "φαρμακιστόταται γυναικῶν" J.AJ17.4.1, cf. Suid. s. v. Μήδεια. || **II.** fem. Adj., *poisonous, venomous,* "σαύρα" Nic.Al.538» (Liddell y Scott, 1968: 1917*a*). Existe además, ya en el griego judeo-cristiano, «**φάρμακος** (on the accent v. Hdn.Gr.1.150), ὁ, ἡ, **A.** *poisoner, sorcerer, magician*, LXX Ex.7.11 (masc.), Ma.3.5 (fem.), Apoc.21.8, 22.15» (*ibidem*, p. 1917*a*).[33] Finalmente, el o, más bien, la máxima especialista en este género es la «**πολυφάρμακος**, ον, **A.** *knowing many drugs or charms,* "ἰητροί" Il.16.28; "Κίρκη" Od.10.276; "Παιών" Sol.13.57; of Medea, A[pollonius] R[hodius] 3.27» (aplicado de nuevo a Medea por Apolonio en *Argonautica*, IV, 1677) o «**παμφάρμακος**, ον, **A.** *skilled in all charms or drugs*, of Medea, Pi[ndarus] *P*[*ythia*] 4.233» (Liddell y Scott, 1968: 1445*a* y 1295*a*). Todas estas voces remiten a la manipulación de fármacos, en su prístino sentido lato: «"simple", plante à usage médicinal et magique» (Chantraine, 1968-1980: 1177*b*),«toute substance au moyen de laquelle on altère la nature d'un corps, toute drogue salutaire *ou* malfaisante»

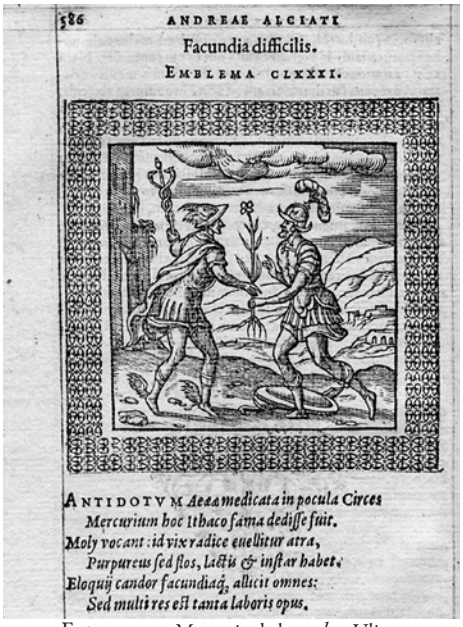


FIGURA 13. Mercurio da la *moly* a Ulises (emblema CLXXXI de Alciato).

33 En Éx 7, 11, «συνεκάλεσεν δὲ Φαραω τοὺς σοφιστὰς Αἰγύπτου καὶ τοὺς φαρμάκους, καὶ ἐποίησαν καὶ οἱ ἐπαοιδοὶ τῶν Αἰγυπτίων ταῖς φαρμακείαις αὐτῶν ὡσαύτως» = 'pero convocó Faraón a los sabios de Egipto y a los hechiceros, y los encantadores de Egipto hicieron lo mismo con sus hechicerías', las voces griega φάρμακος, ἐπαοιδός (= ἐπῳδός) y φαρμακεία traducen respectivamente las hebreas מְכַשֵּׁפִים (*məḵaššəfîm*) = 'hechiceros' (véase abajo la nota 87), חַרְטֻמִּים (*ḥarṭummîm*) = 'adivinos' (al parecer, propiamente, el que usa el *ḥeręṭ* 'estilo, punzón de escribir') y לְהָטִים (*ləhâṭîm*), voz de sentido dudoso, pues es un hápax, variamente traducido por 'secretos', 'misterios' o 'encantamientos', quizá originalmente 'piromancia', si se relaciona con el verbo *lâhaṭ* 'arder' (vid. Koehler y Baumgartner, 1985: I, 459*b*, 333*a* y 475*a*; Schökel, 1994: 373*b*, 279*b* y 387*a*). Damos otras precisiones sobre el léxico bíblico de la magia en las notas 7, 88 y 121.

(Bailly, 1963: 2054*c*). El término era, pues, originalmente ambiguo, pudiendo designar tanto al tósigo como a la triaca, dualidad muy patente en el episodio de Circe en la *Odisea*. Allí el bebedizo preparado por la πολυφάρμακος para transformar a los hombres en animales es denominado, en plural, φάρμακα (X, 213, 236, 290 y 317), sin duda por tratarse de un compuesto, a los cuales se califica de κακά 'malignos' (v. 213) y λυγρά 'nocivos' (v. 236), y una vez en singular, φάρμακον οὐλόμενον 'elixir maldito' (v. 394), propiamente, aquel sobre el que se ha pronunciado la invocación ὄλοιτο 'destruye; aniquila' u ὄλοιο 'destruirás; aniquilarás' (Liddell y Scott, 1968: 1270*b*; cfr. Chantraine, 1968-1980: 793*a*). Por otra parte, el mismo término designa el ungüento con el que se revierte el encantamiento: «ἐρχομένη προσάλειφεν ἑκάστῳ φάρμακον ἄλλο» = 'iba frotando [*sc.* Circe] a cada uno con otro elixir' (v. 392), así como el antídoto proporcionado a Ulises por Hermes (vv. 287, 292 y 302), al que, en sus dos primeras menciones, se califica, por antinomia, de ἐσθλόν 'benigno; afortunado'; se trata de una planta llamada μῶλυ en la lengua de los dioses (v. 305, véase la figura 13).[34] En suma, las acepciones del término pueden sistematizarse así:

> **φάρμακον** [v. sub fin.], τό,
> **A.** *drug,* whether healing or noxious: in Hom. the sense is freq. determined by an epith., "φάρμακα, πολλὰ μὲν ἐσθλὰ ..., πολλὰ δὲ λυγρά" Od.4.230; [...]
> **2.** *healing remedy, medicine,* in *Hom.* mostly of those applied outwardly, "ἐπιθήσει φάρμαχ' ἅ κεν παύσῃσι μελαινάων ὀδυνάων" Il.4.191; [...] also of potions, "πιὼν φάρμακ'" Od.10.326; [...] freq. in Medic. writers, Sor. 1.4, Gal.6.265, etc.; of *medicines* for cattle, PFlor.222.11 (iii A. D.).
> **b.** c. gen. (v. infr. *11*), φ. νόσου *a medicine for* it, *remedy against* it, A.Pr.251,606 (lyr.); "βηχός" Phryn.Com.60: κεφαλῆς *for* a head-ache, Pl.Chrm.155b; "στραγγουρίας" Arist. HA612b16, cf. 624a16; "μέθης" Amphis 37; "δίψης" AP 6.170 (Thyill.); but ὑγιείας φ. *a medicine to restore* or *maintain* health, Aristid.Or.37(2).11.
> **3.** *enchanted potion, philtre*: hence, *charm, spell,* Od.4.220 sq., Ar.Pl.302, Theoc.2.15, *PSI1.64.20* (i B. C.); "φαρμάκοις τὸν ἄνδρ' ἔμηνεν" Ar.Th.561; τοιαῦτα ἔχω φ. such *charms* have I, Hdt.3.85, cf. Apoc.9.21.
> **4.** *poison,* S.Tr. 685, E.Med.385; "πιεῖν τὸ φ." Antipho6.15, Pl.Phd.57a, 115a. [...]
> **5.** *lye* for laundering, Stud.Pal.22.56.12 (iii A. D.).
> (Liddell y Scott, 1968: 1917a-b; en los papiros mágicos el sentido es básicamente el de 'pócima', vid. Muñoz Delgado, 2001: 134*b-c*)

El γόης fue, probablemente, la figura mágica de mayor relevancia en una fase arcaica (cfr. Ogden, 2009: 301-302). No hay seguridad sobre sus características primigenias, pero, a partir de su étimo (vid. n. 31), Chantraine considera que «le mot désigne

34 Así también en Ovidio: «Pacifer huic dederat florem Cyllenius album: / moly vocant superi; nigra radice tenetur» (*Metamorphoses*, XIV, 291-292). Compárese a este respecto el sáncrito *mūla-karman* 'acción [mágica] con una raíz', derivado de *mūla-* 'raíz', si bien, pese al aserto de Liddell y Scott (1968: 1158*a*), no guarda relación etimológica con μῶλυ (vid. Chantraine, 1968-1980: 729*b*-730*a*; Frisk, 1973-1979: II, 282, y Beekes, 2010: II, 990). Sobre el φάρμακον vegetal véase también Calvo (2007: 84-86), quien recuerda a este propósito la tragedia de Sófocles, casi totalmente perdida, *Ριζοτόμοι* o *Las herboleras* (literalmente 'las cortadoras de raíces'), que remite al mismo tipo de prácticas (cfr. et. Ogden, 2009: 82-83). Lo mismo hace Medea en las *Argonáuticas* de Apolonio de Rodas (III, 864-865, y IV, 51-52, pasajes citados abajo en el § 1.3.4) y en las *Metamorfosis* de Ovidio: «et, quas Ossa tulit, quas altus Pelion herbas / Othrysque Pindusque et Pindo maior Olympus, / perspicit et placitas partim radice revellit, / partim succidit curvamine falcis aenæ / [...] / illic Hæmonia radices valle resectas / seminaque flores que et sucos incoquit atros» (VII, 224-227 y 264-265), así como en la tragedia de Séneca: «quodcumque gramen flore mortifero viret / cuiusve fortis sucus in radicibus / causas nocendi gignit, attrectat manu. / [...] / hæc passa ferrum est, dum parat Phœbus diem, / illius alta nocte succisus frutex; / at huius ungue secta cantato seges. / Mortifera carpit gramina» (*Medea*, IV, 717-719 y 728-731).

FIGURA 14. Chamán lapón con su tambor

l'"enchanteur", un magicien qui procède par cris et incantations (Hdt., Pl.), d'où le sens de "sorcier"» (*ibidem*), lo que podría quizá encontrar cierto apoyo en la forma en que Sófocles presenta a Medea en *Ριζοτόμοι* recolectando plantas mágicas: «ἃς ἥδε βοῶσ' ἀλαλαζομένη / γυμνὴ χαλκέοις ἧμα δρεπάνοις» = '[las raíces] que esta, gritando, ululando, / desnuda, con broncíneas falces había cortado' (fr. 534, vv. 6-7, ed. Radt, 1977 = Macrobio, *Saturnalia*, V, XIX, 10).[35] No obstante, el sentido que le atribuye el estudioso francés corresponde en realidad a ἐπῳδός y la descripción sofóclea es la de una φαρμακίς, mientras que el significado etimológico de γόης parece ser 'el que grita apelando o invocando', lo que sugiere con fuerza que su actividad prístina es la que le atribuye Graf en el pasaje citado arriba: «a specialist for the communication with the dead» (2006: 719*a*), lo mismo que Ogden, quien señala que «The etymology of *goêtes* relates it [...] to the grief-stricken howling for the dead, [...] because they attempted to exercise control over ghosts by howling» (2009: 301), produciendo la ψυχαγωγία o evocación de los espíritus (*ibidem*, p. 22), la cual no se restringía a la adivinación necromántica, sino que poseía un alcance más amplio (cfr. Luck, 1985, ed. rev. 2006: 11-13). Esto permite, a su vez, relacionar el término de forma más genérica con rituales de tipo chamánico:

> Les accès de furie de l'élu des esprits marquent un épisode obligé du cérémonial. Le déchaînement est aussi bien verbal que gestuel. Chez les Touareg du Hoggar, le nom même du culte de possession est parlant: tazanghared exprime l'idée de «crier de toutes ses forces sans articuler des sons». Ici, les cris gutturaux des possédés se mêlent aux sons inarticulés et aux battements des mains du chœur des musiciens, le tout créant une atmosphère sonore très confuse. [...] Chez les Gnawa, l'invocation d'Aïcha Qondicha provoque très souvent un enfièvrement général. Les lumières s'éteignent, car ce génie ne se manifeste que dans l'obscurité, et la musique devient plus saccadée. Très vite, les paroles des chants ne son plus qu'exclamations, puis râles. Aux hurlements des possédés viennent alors répondre les sanglots et les gémissements de nombreux spectateurs. (Hell, 1999: 176-177)
>
> Screaming the last parting words to the spirits, the [Evenk] shaman went further and further into a state of ecstasy. [...] The latter [Yukaghir shaman] screamed and leaned about like a madman for two hours, with grinding of teeth and fierce facial contortions, terrying the watching natives. In this fashion he called his spirit-helpers into his own body and became one with them. (Hutton, 2001: 41 y 86-87)

35 Adviértase que βοάω 'gritar; rugir; llamar a gritos', cuyo participio femenino activo de presente es βοῶσα, constituye un cognado de γοάω (Chantraine, 1968-1980: 231*a*; Frisk, 1973-1979: I, 318), por labialización de la velar: [g] > [g^{w}] > [b], o bien «an original *g^{w}- was lost before a zero grade *$g^{w}u$- in the preform of γοάω» (Beekes, 2010: I, 281, aunque él prefiere considerar βοάω como voz independiente, de origen onomatopéyico, *ibidem*, vol. I, p. 224). Para el empleo mágico de raíces, véase la nota precedente. En cuanto a la desnudez de la hechicera, total o parcial, reaparece en las descripciones de Medea: «γυμνοῖσιν δὲ πόδεσσιν ἀνὰ στεινὰς θέεν οἴμους» = 'con los pies desnudos corría por calles estrechas' (Apolonio de Rodas, *Argonautica*, IV, 44); «egreditur tectis vestes induta recinctas, / nuda pedem, nudos umeris infusa capillos» (Ovidio, *Metamorphoses*, VII, 182-183). En la tragedia de Séneca, el mismo personaje hace un conjuro descalza y a pecho descubierto: «Tibi more gentis vinculo solvens comam / secreta nudo nemora lustravi pede / et evocavi nubibus siccis aquas / [...] / tibi nudato pectore mænas / sacro feriam bracchia cultro» (*Medea*, IV, 752-753 y 804-805). También aparecen así las hechiceras Canidia y Sagana: «Vidi egomet nigra succinctam vadere palla / Canidiam, pedibus nudis passoque capillo, / cum Sagana maiore ululantem: pallor utrasque / fecerat horrendas aspectu» (Horacio, *Saturæ*, I, VIII, 23-26). Durante el período aquí considerado, la desnudez se asociará a la prosopografía y a la iconografía de las brujas, más que de las hechiceras (cfr. Zika, 2003: 237-375, y véanse las figuras 9, 10, 23, 40, 69 y 170).

Apunta en la misma dirección la noticia transmitida por Heródoto que equipara a los γόητες con una suerte de licántropos,[36] habida cuenta de que las (vivencias de) transformaciones de los chamanes en animales durante sus viajes extáticos, el lobo en particular, forman parte esencial de sus creencias y técnicas: «Shamans, too, can turn themselves into wolves, but in a sense different from lycanthropy; as we saw, they can assume a number of other animal forms».[37]

Posteriormente, el γόης experimenta una paulatina extensión de sus actividades a otras manifestaciones de la magia, a cuya τέχνη se aplica antes de que se amplíe el sentido de μάγος (Caro Baroja, 1967: I, 26-27), para luego derivar hacia el ámbito del νεκρόμαντις y, en especial, de la magia negra, evolución que se transparentará en el paso de νεκρόμαντις, a través de *necromanticus*, a su derivado latino tardío *nigromanticus* y de ahí al romance *nigromántico* > *nigromante*, con modificación del primer elemento del compuesto por influjo de *niger* > *negro* (*DCECH*, vol. I, p. 266, s. v. *anegar*, cfr. Du Cange, *Glossarium*, vol. V, col. 592b, s. v. *nigromantia*). Ambos nombres de agente están ausentes de los papiros mágicos griegos, aunque en ellos sí aparece el nombre de acción correspondiente al segundo, pero no como νεκρομαντεία, sino como νεκυοαγωγή (hápax del *Papyrus Magicus Parisiensis*, ed. Henrichs y Preisendanz, 1973-1974: P IV, lín. 222) o νεκυομαντεία 'necromancia, adivinación por medio de los muertos' (*ibidem*, P III, lín. 279, y P VII, lín. 286), que se hace conjurando a un νέκυς 'difunto' o, más a menudo, a su νεκυδαίμων 'espíritu de un difunto', invocación realizada con frecuencia ζυγῷ 'bajo el signo de Libra' (*ibidem*, P III, lín. 278, y P VII, lín. 286), frente a la μαγεία, a la que se califica de ἱερή 'sagrada' o θεία 'divina' (vid. Muñoz Delgado, 2001: 50*a*, 82*a* y 88*b*-*c*). En cuanto al μάγος era, en principio, el sacerdote mazdeísta, pero, por extensión, se aplica a cualquier practicante de la magia en sentido lato y, finalmente, a raíz de las especulaciones neoplatónicas, al mago-filósofo que indaga sobre las causas últimas de los fenómenos naturales, conectando los mundos material y espiritual (lo que conduce a la magia numinosa). Por eso el padre y patrono de la magia se presenta así: «πάντων ὡς μάγων ἀρχηγέτης, Ἑρμῆς ὁ πρέσβυς, Ἴσιδος πατὴρ ἐγώ» = 'fundador [*o* jefe de escuela] de todos los magos, Hermes el viejo, yo soy padre de Isis' (*Papyrus Magicus Parisiensis*, ed. cit., P IV, lín. 2283-2285). Finalmente, el θεουργός es en particular un μάγος de la última especie, pero a menudo con un componente gnóstico, en la medida en que su iluminación deriva del contacto directo con la divinidad, resultando, pues, en una suerte de mago-místico.[38] De tipo

36 «Κινδυνεύουσι δὲ οἱ ἄνθρωποι οὗτοι γόητες εἶναι. Λέγονται γὰρ ὑπὸ Σκυθέων καὶ Ἑλλήνων τῶν ἐν τῇ Σκυθικῇ κατοικημένων ὡς ἔτεος ἑκάστου ἅπαξ τῶν Νευρῶν ἕκαστος λύκος γίνεται ἡμέρας ὀλίγας καὶ αὖτις ὀπίσω ἐς τὠυτὸ κατίσταται» = 'Estos hombres [*sc.* los neuros (un pueblo de las estepas de Ucrania)] posiblemente sean hechiceros. Pues cuentan, según los escitas y los griegos asentados en Escitia, que una vez cada año cada uno de los neuros se vuelve lobo unos cuantos días y luego regresa de nuevo a su estado propio' (*Historiæ*, II, 105, 2).

37 Eliade (1964, reed. 1989: 467; vid. et. pp. 93-95 y 241). Cfr. además Vitebsky (1995, trad. 2001: 46*a*-47*b* y 91*a*-*b*), Hell (1999: 215-216) y Hutton (2001: 40-41). Para otras trazas de chamanismo en la Grecia antigua, cfr. Eliade (1964, reed. 1989: 387-394) y Ogden (2009: 9-16 y 301-303), aunque este autor no identifica al γόης con un chamán, sino que lo traduce por *sorcerer* (pp. 16 y 303), por más que los datos que comenta en las pp. 301-302 apunten claramente en esta dirección.

38 Se le atribuye, además, una capacidad taumatúrgica, vid. Stamm (1998: 791*a*). Basándose en la situación del helenismo tardío, Calvo (2002: 16-18) señala que se ha de considerar al γόης como un pillo embaucador; al μάγος como un mago serio, pero venal, y al θεουργός como un filósofo precientífico, lo que, sin duda, responde

más tradicional, el ἐπῳδός es el curandero ensalmador, el encantador en el sentido etimológico del término (cfr. ᾠδή 'oda; encantamiento', contracción de ἀοιδή, deverbal de ἀείδω 'cantar', de donde igualmente ἀοιδός 'aedo' y ῥαψωδός 'rapsoda', así como κατᾴδω 'cantar' y 'encantar; conjurar'), mientras que la φαρμακεύτρια o φαρμακίς es la equivalente de la *venefica* romana, una herbolera especializada en filtros (de donde toma origen su nombre) y en venenos:

> *uenēnum* réprésent un ancien **uenes-no-m* avec le sens de "philtre", cf. *Venus*, et pour le sens correspond à la fois à φίλτρον et à φάρμακον. Le suffix *–no–* a la valeur d'un instrumental, comme dans *dōnum*. *Venēficus* est issu par haplologie de **uenēni-ficus*, comme *sēmodius* de **sēmi-modius*; il traduit le gr. φαρμακός.[39]

En esta nomenclatura se pueden distinguir diversos elementos pertinentes de organización interna del campo cultural de la magia. El factor diacrónico separa las formas propiamente tradicionales del γόης, el ἐπῳδός y el φαρμακεύς (o, sobre todo, la φαρμακίς), de las más recientes representadas, sucesivamente, por el μάγος, el νεκρόμαντις y el θεουργός, mientras que ψυχαγωγός parece corresponder a un estado intermedio. No obstante, la distintición entre estos términos no es solo diacrónica, sino también diafásica y resulta análoga a la que separa, en la cultura china, la hechicería tradicional de tipo chamánico *wūshù* de la nueva magia *mòshù*. En el caso griego, la diferencia tiene que ver con la recepción de la astrología y la oniromancia mesopotámicas y ciertos elementos místicos o místéricos de raigambre egipcia y medioriental, como revela el origen mismo de μάγος o el de Χαλδαῖος 'astrólogo', según se ha visto, y ponen de manifiesto los *Oracula Chaldaica* atribuidos (con escasa seguridad) a Juliano el Caldeo o a su hijo Juliano el Teúrgo, donde se manifiesta la superioridad atribuida al θεουργός, no sometido al destino, frente al común de los mortales: «οὐ γὰρ ὑφ' εἱμαρτὴν ἀγέλην πίπτουσι θεουργοί» = 'pues los teúrgos no entran en la grey sometida a la fatalidad' (fr. 153; la idea tiene paralelos gnósticos, vid. García Bazán, 1991: 91). Sin duda la reorganización de este campo cultural que produjeron tales innovaciones se sitúa en el origen del desplazamiento del antiguo γόης, vía el ψυχαγωγός, hacia el ámbito del nuevo νεκρόμαντις. De modo complementario, opera aquí una dicotomía homóloga de la posterior distinción entre magia natural y ritual, señalada ya por Platón (aunque desde una postura netamente escéptica) al hablar de las dos clases de maleficios, la que opera con fármacos y la que recurre a encantamientos:

a una determinada situación sociológica de la praxis mágica (dejando al margen su discutible caracterización del teúrgo, al que, en cambio, en 2007: 92-95, considera como un embaucador pseudocientífico; véase mejor Smith, 2011, especialmente el cap. XI); sin embargo, esto no da cuenta de la articulación conceptual de este campo, que es a lo que aquí atendemos.

39 Ernout y Meillet (1956: 719*b*); sobre el étimo, véase también Walde y Hofmann (1965: II, 747); para su caracterización, cfr. además Gallardo (2012: 72-74). El otro término antiguo romano usual para designar a la hechicera era *saga* (Salles, 1998: 788*a*; Graf 2006: 719*a*), originalmente alusivo a la capacidad adivinatoria, pues está relacionada con *sagax* 'sagaz, perspicaz' y con *præsago* 'presagiar' (Ernout y Meillet, 1956: 589*a*; Walde y Hofmann, 1965: II, 464-465; De Vaan, 2008: 534-535). Las *sagæ*, de decidoras de la buenaventura, pasan a especializarse en hechizos de amor y a ser conjuntamente *lenæ* o 'alcahuetas' (Gallardo, 2012: 66-72; cfr. *OLD*, p. 1678*c*, s. v. *saga*, y p. 1280*a*, s. v. *sagus*[a]; Walde y Hofmann, 1965: II, 464), lo que prefigura claramente el tipo de Celestina. Finalmente, puede señalarse el más raro *præcantrix* 'encantadora', deverbal de *præcanto* 'encantar' < *præ* + *canto*, frec. de *cano* 'cantar; vaticinar', del que deriva también **canmen* > *carmen* (*OLD*, p. 1421*c*; vid. et. Ernout y Meillet, 1956: 94*a*; cfr. De Vaan, 2008: 87-88).

> διτταὶ γὰρ δὴ φαρμακεῖαι κατὰ τὸ τῶν ἀνθρώπων οὖσαι γένος ἐπίσχουσιν τὴν διάρρησιν. ἣν μὲν γὰρ τὰ νῦν διαρρήδην εἴπομεν, σώμασι σώματα κακουργοῦσά ἐστιν κατὰ φύσιν· ἄλλη δὲ ἣ μαγγανείαις τέ τισιν καὶ ἐπῳδαῖς καὶ καταδέσεσι λεγομέναις πείθει τοὺς μὲν τολμῶντας βλάπτειν αὐτούς, ὡς δύνανται τὸ τοιοῦτον, τοὺς δ' ὡς παντὸς μᾶλλον ὑπὸ τούτων δυναμένων γοητεύειν βλάπτονται.
>
> Así pues, las dos hechicerías existentes, según las clases de hombres, dificultan una definición precisa [de la misma]. En efecto, por un lado está la que ahora hemos mencionado expresamente, que daña un cuerpo con otro cuerpo, según las leyes de la naturaleza; por otro, la que con algunos trucos, encantamientos y ligaduras (como se las llama)[40] persuade, no solo a los mismos que intentan perjudicar, de que son capaces de tal cosa, sino sobre todo [a sus víctimas] de que son perjudicados por quienes son capaces de maleficiar. (*Leges*, V, 932e-933a)

Todos los términos aludidos, excepto el humilde ἐπῳδός y el elevado θεουργός, han tenido connotaciones de incredulidad que han producido el desplazamiento semántico hacia el sentido de 'charlatán, embaucador' o similares, lo que revela la vieja desconfianza en las capacidades reales de magos y hechiceros de ambos sexos,[41] lo que no deja de tener su reflejo en el ámbito de la magia renacentista. Aplicando a este último la terminología griega en su fase evolucionada, las categorías fundamentales serían μάγος como hiperónimo, aunque con especial vinculación al mago-filósofo (al menos a partir de Ficino y Trithemius); γοής, ψυχαγωγός o νεκρόμαντις como hipónimo referido a la vinculación mágica al inframundo (nigromancia, magia diabólica) y θεουργός como hipónimo especializado en la relación con el supramundo (magia numinosa, en especial la mística o gnóstica, en la línea de Pico della Mirandola). Este planteamiento es el que, ya a punto de entrar en definitiva crisis cualquier tipo de creencia en la magia, incluida la natural, resume Feijoo:

> Ve aquí el origen de la magia demoníaca, que es la que oy absolutamente entendemos, siempre que

40 El sustantivo κατάδεσις se refiere al nudo mágico o ligadura que sirve para realizar un hechizo, habitualmente, aunque no solo, en términos de magia mimética (cfr. Muñoz Delgado, 2001: 66*a-b*, y Vázquez Hoys, 2003: 394*b*-397*b* y, para más detalles, véase aquí el § 4.2 del cap. V). Compárese el inicio de la *philocaptio* ejecutada por la hechicera Simeta (Σιμαίθα ἡ φαρμακεύτρια) para recuperar a su amado Delfis, en el segundo idilio de Teócrito: «στέψον τὰν κελέβαν φοινικέῳ οἰὸς ἀώτῳ, / ὡς τὸν ἐμὸν βαρὺν εὖντα φίλον καταδήσομαι ἄνδρα. / [...] / νῦν δέ νιν ἐκ θυέων καταδήσομαι» = 'enguirnalda la copa con la más fina lana purpúrea, / de modo que pueda ligar a mí al enojoso hombre amado. / [...] / pero ahora lo ligaré con el sahumerio' (*Idyllia*, II, 2-3 y 10). Como señala Gow en su comentario, «wool has a definite place in magic», de lo que da varios ejemplos (1952: II, 36-37), en particular Ovidio, *Amores*, III, VII, 79-80, aunque aquí con el efecto contrario: «Aut te traiectis Ææa venefica lanis / devovet, aut alio lassus amore venis» (el gentilicio femenino *Ææa* alude a la isla homónima, en griego Αἰαίη, donde habitaba Circe, la semidiosa maga de la que nos ocuparemos luego). En el hechizo de Simeta puede advertirse un antecedente, no señalado por la crítica, del *hilado* de Celestina; de aquel se ocupa con detalle Eva Lara en el § 3.1 del cap. VII, la cual ya había hecho referencia al idilio II al tratar del dueto de hechiceras, madre e hija, en la *Tragicomedia de Polidoro y Casandrina* (Lara, 2010: 250, n. 659). Respecto del interesante conjuro erótico recreado por Teócrito, véase el detallado comentario de Gow (1952: II, 36-63 y esp. pp. 39-40) y las síntesis de Arnould (1992: 57-58), Ogden (2009: 111-112) y Lara (2010: 44-45).

41 Véanse –además de las citadas entradas de Liddell y Scott– Chantraine (1968-1980: 231*a* y 656*b*) y Frisk (1973-1979, I: 317), así como Caro Baroja (1967: I, 27) y Calvo (2002: 16-18; 2007: 87-88) Adviértase su significativa aparición junto a σοφιστής 'sofista' en Platon, *Symposium*, 203d: «δεινὸς γόης καὶ φαρμακεὺς καὶ σοφιστής» = 'un taimado embaucador, charlatán y sofista'; Demóstenes, *Περὶ τοῦ στεφάνου* o *Sobre la Corona*: «δεινὸν καὶ γόητα καὶ σοφιστὴν καὶ τὰ τοιαῦτ' ὀνομάζων » = 'llamándome taimado, embaucador, sofista y similares' (*Orationes*, XVIII, 276) y Juliano el Apóstata, *Εἰς τοὺς ἀπαιδεύτους κύνας* o *A los incultos cínicos*: «γόητες εἶναι λέγονται καὶ σοφισταὶ καὶ τετυφωμένοι καὶ φαρμακεῖς» = 'son llamados embaucadores, sofistas, delirantes y charlatanes' (*oratio* VI, 16, 197d-198a). En la misma línea se sitúa Tertuliano, *De idololatria*, IX, 7, p. 39: «Post evangelium nusquam invenias aut sophistas aut Chaldæos aut incantatores aut coniectores aut magos, nisi plane punitos». Compárese además el caso del arameo *kl'd* 'embaucador' (citado en la nota 7) y del ruso *xaldéj* 'bribón, pillo', derivado del griego Χαλδαῖος (Vasmer, 1964-1973: IV, 217).

> sin aditamento decimos magia. La que oy, digo, entendemos, porque esta voz entre los antiguos era indiferente para significar tres especies diversíssimas de magia, la natural, la theúrgica y la goética. La natural, a quien también oy damos esse nombre, y viene a ser lo mismo que llamamos secretos de Naturaleza, es la que por la penetración de las virtudes de varias cosas naturales, produce efectos admirables al común de los hombres, que ignora aquellas virtudes. La theúrgica, como imaginaban los gentiles, era una magia santa, que por el íntimo comercio con las deidades celestes y benéficas, executaba cosas prodigiosas, y pedía una grande pureza de espíritu; assí como la intención de los que la practicaban siempre era pura y ordenada al beneficio de los hombres. En fin, daban nombre de goética a la que nosotros apellidamos negra o diabólica, y el vulgo llama hechizería. Theúrgica es lo mismo que divina. Pero la voz goética significa cosas de encanto. Tanto la theúrgica como la goética eran supersticiosas, porque ambas envolvían el culto de dioses falsos. Mas con esta diferencia, que la theúrgica solo era delincuente por el capítulo de idolatría; la goética, sobre esta enormidad, añadía ya la mala intención de el operante, ya algunas especiales maldades, que a veces acompañaban la obra. Assí como la theúrgica y goética convenían en ser supersticiosas, una y otra convenían con la natural en ser por la mayor parte falaces y vanas. He dicho *por la mayor parte,* pues no es dudable, que en las dos primeras tal vez rara resultaba el efecto pretendido; permitiendo Dios por altos fines de su providencia soberana, que el demonio prestase el auxilio deseado, como se vio en los magos de Faraón. También es cierto, que hay, y hubo en casi todos tiempos verdadera magia natural; pero ceñida a límites mucho más angostos, que los que les señalaban sus patronos, y creía la simplicidad de los pueblos. (*Theatro crítico universal*, vol. VII, disc. VII, § 11, n.º 4-6, pp. 177-178)

A distinciones bastante similares responde la articulación interna de la categoría cultural de magia en la cultura islámica (de fundamental importancia para la constitución de la «nueva magia» bajomedieval y renacentista), donde el hiperónimo *(ʿilm as-)siḥr* '(arte de) magia' recubre básicamente tres tipos de manifestaciones: la magia blanca, la téurgica y la negra. La primera abarca el (*ʿilm an-)nīranǧāt* o '(arte de) magia natural' (que incluye, como queda dicho, la artificial o prestidigitación), el *(ʿilm ar-)ruqyah* o '(arte de) encantamiento', a base de ensalmos de uso apotropaico, y la *sīmiyā*' (procedente, a través del siriaco *sīm(i)yā*', del griego σημεῖα, plural de σημεῖον 'signo, marca'), que abarca la realización de amuletos y el arte de la sugestión (una especie de hipnosis). La segunda se centra en la realización de *ṭilsamāt* (plural de *ṭilsam*, del griego τέλεσμα) o 'talismanes' de inspiración gnóstica, sobre todo los que emplean los nombres de Dios o de sus ángeles o apelan al poder de los *ǧunūn* o 'genios'.[42] La tercera

42 «Ṭilsam, also *ṭilsim*, *ṭilism*, *ṭilasm*, etc. from the Greek τέλεσμα, a talisman, i.e. an inscription with astrological and other magic signs or an object covered with such inscriptions, especially also with figures from the zodiacal circle or the constellations and animals which were used as magic charms to protect and avert the evil eye. The Greek name is evidence of its origin in the late Hellenistic period and gnostic ideas are obviously reflected in the widespread use of such charms» (*EI*², vol. X, p. 500*a-b*, para más detalles, vid. Porter, 2006). La voz llegó al árabe através del siríaco ܛܠܣܡ = <ṭlsm> y sus variantes *ṭalīsmā* ~ *ṭalīsmīs* ~ *ṭalīsmātā* 'amuleto' (Brockelmann, 1928, 277*b*; en neosiríaco, *ṭelsīm*, vid. Payne Smith, 1868-1901: I, col. 1479) y, en plural, *ṭalīsmaṭā* ~ *ṭalesmē* 'encantamientos, prodigios obrados por arte de magia' (Payne Smith, 1868-1901: I, col. 1476). Savage-Smith señala que el étimo griego «derived from a root meaning to endow a thing with potency» (2004: xxiii). En rigor, τέλεσμα significa 'pago; gasto; impuesto' (Liddell y Scott, 1968: 1770*b*) y únicamente en textos tardíos (s. III d. C.) presenta la acepción de 'rito religioso' (Bailly, 1963: 1910*a*; así el *DRAE*, s. v. *talismán*). El sustantivo deriva del verbo τελέω 'ejecutar, realizar; cumplir; saldar (una deuda); acabar', como corresponde a un denominativo de τέλος 'fin, acabamiento, consumación' (Chantraine, 1968-1980: 1101*b*-1102*a*; Frisk, 1973-1979: II, 871-872; Beekes, 2010: II, 1463). El verbo posee, además, como acepciones derivadas, en el campo semántico de lo religioso, las de 'realizar un rito' y 'cumplir una ceremonia de iniciación mistérica' (Liddell y Scott, 1968: 1772*a*, s. v., § III; Chantraine, 1968-1980: 1102*a-b*). A este sentido se vinculan una serie de sustantivos deverbales, como τελεστή 'ceremonia iniciática o mistérica' y τελεστήρ ~ τελεστής (fem. τελέστρια) 'sacerdote iniciador' (Chantraine, 1968-1980: 1102; Frisk, 1973-1979: II, 872; Beekes, 2010: II,

es el arte de los conjuros demoníacos, *ʿilm al-ʿazāʾim*, que abarcan el *istiẖdām*, para hacer a un espíritu realizar una acción; el *istinzāl*, para hacerle aparecerse como un espectro, y el *istiḥḍār*, para hacerle encarnarse en un cuerpo. A esta división por razón de los métodos se añade otra en virtud de consideraciones canónico-teológicas que tienen que ver tanto con el tipo de fuerzas a las que se apela, como con los fines a los que su actuación se destina, haciendo que, como ya hemos avanzado, haya un *siḥr* considerado *ḥalāl* o permitido, que transita por *aṭ-ṭarīq al-maḥmūd* 'la vía loable' y constituye la magia lícita, opuesto a otro que es *ḥarām* o prohibido, por seguir *aṭ-ṭarīq al-maḏmūm* 'la vía censurable' que supone la magia ilícita. La primera, de carácter benéfico, se vale de medios tanto materiales como numinosos (angélicos), pero sin oponerse a la unicidad divina, mientras que la segunda, de carácter maléfico, recurre a las fuerzas demoníacas o numinosas (magia negra y, en parte, teúrgica), lo que supone un acto de idolatría.[43] Esta dicotomía entre magia lícia e ilícita es homóloga de la que comparten los tratadistas del siglo XVI, cuando diferencian la *magia naturalis* de la *dæmonica* (distinción heredada de los autores bajomedievales, vid. Giralt, 2011), como sucede en los autores citados en el § 1.3.1 o en Ciruelo, *Reprovación*, II, 1, f. 17v, pero también en pensadores más críticos, como Vitoria o Pereira:

Figura 15. Talismán planetario (según Gaffarel).

1463-1464), así como τελεσμός 'ceremonia de consagración' (Liddell y Scott, 1968: 1770*b*). De ahí surgen en los papiros mágicos, las acepciones especializadas de 'rito mágico' para τελετή (por τελεστή) y de 'consagrar' o 'dotar de poderes' a un objeto mágico, usualmente un amuleto, para τελέω (Muñoz Delgado, 2001: 126*a-c*), como en el *Parisiensis*: «γλυφέντι δὲ τῷ λίθῳ καὶ τελεσθέντι χρῶ οὕτως·λαβὼν αὐτὸν ὑπὸ τὴν γλῶσσάν σου στρέφε, εἰς ὃ θέλεις, λέγε τὸν λόγον τοῦτον [...]» = 'Una vez grabada y consagrada la piedra, empléala así: poniéndola bajo tu lengua, dale vueltas cuanto quieras, [luego] pronuncia esta fórmula: [...]' (ed. Henrichs y Preisendanz, 1973-1974: P IV, § 14, lín. 1740-1745; cfr. trad. Calvo y Sánchez, 1987: 144). En la época en que pasó al siríaco y de ahí al árabe, τέλεσμα tenía, pues, que significar 'objeto (ceremonial o mágico) consagrado', lo que viene corroborado por el sentido documentado para su plural τελέσματα en griego bizantino: «*Operationes diabolicæ*. [...] Præsertim vero ac peculiari notione, ita apellantur *Magicæ consecrationes*, statuarum videlicet, vel aliarum rerum quarumvis, ad hostium transitus aut superventus prohibendus, vel morborum ingruentium aut bestiarum incursum avertendum. Eiusmodi porrò statuas τετελεσμένας vocant Græci, unde *Talisman* dicuntur Arabibus» (Du Cange, *Glossarium... Græcitatis*, vol II, col. 1540; en realidad *talismán* no refleja directamente la voz árabe, sino su derivado neopersa *ṭelesmât*, pl. de *ṭelesm*; vid. Corriente, 2008: 447*b*).

43 Fahd (1997: 568*b*-570*a*), Elboudrari (1998: 773*b*-775*b*); cfr. Savage-Smith (2004: xxiii-xxx). Una exposición más detenida puede encontrarse en el ya citado capítulo XIII del presente volumen, debido a Pablo Roza. Frente a estos planteamientos, Ibn Ḥazm, desde una postura escéptica, diferenciaba solo entre magia eficaz (la de base astrológica: *ʿilm daʾwat al-kawākib* o 'ciencia de la invocación de planetas', *ʿilm an-nuǧūm* o 'astrología' propiamente dicha) e ineficaz (el resto, incluida la numinosa vinculada a los *ǧunūn* o 'genios'); vid. Caro Baroja (1967: I, 31-32).

> Aliqua magia potest dici naturalis, et sine commercio et concursu alicuius substantiæ spiritualis. [...] Præter hanc magiam naturalem non est dubitandum quin sit alia ars magica, quæ non viribus et causis naturalibus constat, sed potestate aliqua et virtute inmateriali et separata nititur et utitur. [...] Secundo, etiam probatur. ex operibus magorum quæ,·ut probatum est, necesse est referri in aliquam substantiam separatam. Et, ut statim probabitur, non possunt tribui nec Deo, nec bonis angelis. Ergo opportet ea assignare dæmonibus. (Vitoria, *De arte magica*, § 7, p. 1241; § 9, p. 1244, y § 11, p. 1250)
>
> Dvplicem esse Magiam hic liber ostendit; alteram quidem Naturalem & veram, ex occultis rerum naturis & virtutibus profectam, intimamque ac præstantissimam Philosophiæ partem, & admirandorum effectricem operum, ab omnique alienam superstitione, & à Dæmonum artificio ac maleficio puram; sed paucissimis tamen mortalium exploratè perceptam. Alteram verò (quæ vulgo iactatur & celebratur) ab omni ratione ac veritate vacuam, fallacem item & noxiam, Dæmonumque fraudibus & maleficijs implicatam, ob idque meritò infamem & abominabilem, & è societate hominum exterminandam. (Pereira, *Adversus fallaces et superstitiosas artes*, lib. I, procem., p. 1)

1.3.3. *Magos, nigromantes y teurgos renacentistas*

Como se verá a lo largo de las contribuciones reunidas en el presente volumen, en la literatura renacentista española el μάγος, en el sentido del mago natural propiamente renacentista, está ausente,[44] aunque la maga (ocasionalmente mago) de la narrativa épico-caballeresca y pastoril tenga bastante de este modelo culto y, en cierto modo, aristocrático. El γόης comparece poco; apenas lo hace en su sentido específico de nigromante o mago negro (en algunos dramas y poemas épicos, así como, en calidad de antagonista del héroe, en media docena de magos caballerescos), pues en la mayor parte de los casos (siempre en comedias), el personaje que corresponde a esta categoría se presenta como un timador, de acuerdo con la segunda de las acepciones que recogen Liddell y Scott (1968: 356*a*, véase la nota 40).

En cuanto al θεουργός en sentido estricto, tampoco hace acto de presencia, al menos en su vertiente mística,[45] pero sí pueden asimilarse al mismo, o al menos al ψυχαγωγός (por sus connotaciones más neutras que las de γόης) y, en especial, al *ḥakīm* árabo-islámico unos pocos magos del teatro y de la épica que se sitúan en un ámbito claramente preternatural, por lo que a veces son denominados nigromantes, lo que revela posiblemente una noción meramente aproximativa de lo que suponía la magia ritual.[46]

44 Su aparición se da ya en la literatura barroca, como sucede con las evocaciones del marqués de Villena por Ruiz de Alarcón en *La cueva de Salamanca* y Rojas Zorrilla en *Lo que quería ver el marqués de Villena*, además de la comedia perdida de Calderón, *Los encantos del marqués de Villena*. Véase al respecto el capítulo XIV: «La cueva y el mago: Santuarios ctónicos en el teatro del Siglo de Oro», por Robert Lima.

45 Es de destacar que, aunque se hace eco de la leyenda Martín del Río, *Disquisitiones magicæ*, II, q. 12, p. 79*a*, la literatura española desconoce en este momento el mito fáustico (situado entre la goecia y la teúrgia), que en este período alcanza su primera representación de trascendencia literaria en *The Tragedy of Doctor Faustus* de Christopher Marlowe; vid. Hernández (2011) y cfr. Méndez (2000); sobre el tema en su conjunto, puede verse aún el clásico trabajo de Butler (1952); para una lectura actual de la obra de Marlowe desde el problema de la magia renacentista, vid. Lacalle (s. a.).

46 Adviértase que la definición de Covarrubias es restrictiva, pues se limita al sentido etimológico: «NIGROMANCIA. Arte de adivinar invocando los muertos, *lat. necromantia, a Græco* νεκρομαντεία, *a* νεκρός, *mortuus,* μαντεία, *divinatio*. Esta arte y otras, como quiromancia, hidromancia, geomancia, etc., están prohibidas por los sacros cánones, y últimamente por el santo Concilio Tridentino. **Nigromántico,** el que usa desta superstición» (*Tesoro*, p. 1312*b*). Sin embargo, la entrada correspondiente de *Autoridades* incluye el sentido lato que es aquí de aplicación: «NIGROMANCIA. s. f. El arte abominable de executar cosas extrañas y preternaturales, por medio de la invocación del demonio y pacto con él. Llámanla también Magia negra» (vol. IV, p. 667*b*).

Es lo que sucede con el Orbante de Juan de la Cueva, puesto que, aunque conjura al demonio, lo que en estricta ortodoxia supone establecer un pacto con él (como bien explica Eva Lara en el § 2.2 del capítulo VII), lo hace en nombre de las «causas más secretas» (*La constancia de Arcelina*, II, f. 148r), es decir, de los poderes ocultos de la naturaleza, en particular los astrales, de acuerdo con la distinción que, incluso en su parcial palinodia antimágica, establecía Agrippa:

> Nam alij dæmones malos virtute quadam maxime divinorum nominum adiuratos, advocare & cogere student; quippe cum omnis creatura timet & reveretur nomen illius qui fecit eam, non mirum si goetici, & quique etiam infideles, pagani, Iudęi, Saraceni, & cuiuscunque prophani collegij sive sectæ homines, divini nominis invocatione dæmones astriungant. Alij autem nefandissime, detestando & omnibus ignibus plectendo scelere, se dęmonibus submittentes, illis sacrificant, & adorant, idololatriæ et vilissimæ deiectores rei effecti sunt; quibus criminibus, & si priores non sunt obnoxij tamen manifestis periculus se exponunt, Nam etiam coacti damones invigilant, semper quo errantes nos decipiant. (*De incertitudine et vanitate scientiarum*, XLV, f. h4r-v)

Pertenece también a este grupo el Fitón de *La Araucana* de Ercilla, pese a que no se lo denomina así, sino *mago, mágico adivino* o *hechicero*. La tercera designación le cuadra en tanto que mago araucano (compárese I, XLII, y VIII, XXXIX; véase abajo el § 4.1 del capítulo XVI), pero también porque emplea (como Orbante y tantos otros personajes) un conjuro inspirado en el que pronuncia en la *Farsalia* la *venefica* Ericto,[47] si bien, a diferencia de ella, se trata de un personaje positivo (como analiza en detalle Lara Vilà en el apartado 4 del capítulo IX), el cual, aunque capaz de alterar el curso de la naturaleza e incluso de asomarse al Averno, no debe sus poderes a ningún vínculo demoníaco, sino a sus profundos conocimientos, expresamente los relativos a la magia natural de base astrológica, pero tácitamente también los de la numinosa (exactamente lo mismo que Orbante):

> «Mas su saber y su poder es tanto
> sobre las piedras, plantas y animales,
> que alcanza por su ciencia y arte cuanto
> pueden todas las causas naturales;
> y en el escuro reino del espanto
> apremia a los callados infernales
> a que digan por áspero conjuro
> lo pasado, presente y lo futuro. [...]
>
> »Los otros poderosos elementos
> a las palabras déste están sujetos
> y a las causas de arriba y movimientos
> hace perder la fuerza y los efetos.
> Al fin por su saber y encantamentos
> escudriña y entiende los secretos,
> y alcanza por los astros influentes
> los destinos y hados de las gentes. [...]»
>
> diciendo: «¡Oh gran Fitón, a quien es dado
> penetrar de los cielos los secretos,
> que del eterno curso arrebatado,
> no obedecen la ley, a ti sujetos!
> Tú, que de la Fortuna y fiero hado
> revocas, cuando quieres, los decretos,
> y el orden natural turbas y alteras,
> alcanzando las cosas venideras,
>
> »y por mágica ciencia y saber puro
> rompiendo el cavernoso y duro suelo,

47 Respecto de la nefanda hechicera de Lucano (sobre la que volveremos luego), hay que subrayar que en nuestras letras (desde Mena en adelante) parece no haber existido otro modelo (aceptable, al menos) de conjuro diabólico que la segunda parte del pronunciado por la misma (*Pharsalia*, VI, 729-749), dado que se aplica a todo el espectro mágico, incluidas las hechiceras celestinescas, aunque aquí hay algunas variaciones, como recoge Eva Lara en el cap. VIII. Véase además el apdo. 3 del cap. IX. «"Han escrito cosas prodigiosas fuera de toda verdad": Magia y maravilla en la épica española del Renacimiento», debido a Lara Vilà. Sorprende un tanto que, dado el marcado influjo de Séneca en nuestras letras de la Baja Edad Media y el Siglo de Oro (cfr. Blüher, 1983), no hayan dejado mayores huellas los conjuros de Medea en su tragedia homónima (I, 1-24 y, sobre todo, IV, 740-842). Sí es comprensible, en cambio, que, pese a ser también las *Metamorfosis* de Ovidio una obra ampliamente divulgada (cfr. Schevill, 1913; Cristóbal, 1997 y 2007), no se tomase como modelo el complejo encantamiento que allí realiza el mismo personaje (VII, 179-293), pues este es benéfico (sirve para rejuvenecer a Esón, el padre de Jasón), aunque por momentos posea un aspecto no menos terrorífico.

puedes en el profundo reino escuro,
meter la claridad y luz del cielo;
y atormentar con áspero conjuro
la caterva infernal, que con recelo
tiembla de tu eficaz fuerza, que es tanta
que sus eternas leyes le quebranta»

(*La Araucana*, XXIII, XL, XLIV y LVIII-LIX)

Tanto en su caso (*ibidem,* XXIII, LXXXI-LXXXII) como en el de Orbante (Cueva, *La constancia de Arcelina*, II, ff. 147v-148v), la apelación a las potencias infernales, aunque derivada de la de Ericto, conceptualmente se sitúa en la línea de lo que la tradición árabe denomina *ʿilm al-istiḥḍār* o 'ciencia del conjuro' de espíritus y *ʿilm daʿwat al-kawākib* o 'ciencia de la invocación de los planetas', esta segunda dentro de la magia *ḥalāl* (cfr. *EI*², vol. IV, p. 264*b*), formalmente no muy diferente de los conjuros diabólicos (véase un ejemplo en el § 3.2.1 del cap. XVI), pero con una finalidad benigna (tal y como se expresa en la cita de Feijoo hecha un poco más arriba). Según se ha visto en el § 1.2.3, al personaje que domina estas técnicas se lo llama *ḥakīm* 'sabio; mago' en la narrativa heroica árabe. Pese a la equipolencia semántica de esta designación y la hispana de *sabio/–a* o *sabidor/–a*, que en ocasiones alcanza casi el rango de título formular: *(muy) gran sabidor/–a en (todas) las artes* (usada, según los datos del *CORDE*, en *Amadís*, *Sergas de Esplandián*, *Palmerín de Olivia*, *Primaleón*, *Lisuarte de Grecia* y *Polindo*), tal clase de artes mágicas es ajena a la práctica totalidad de las magas u ocasionales magos épico-caballerescos y pastoriles. De este modo, quedan excluidos *ex silentio* de lo teúrgico, sin aparecer, por contra, como magos naturales de forma clara (según analiza Luzdivina Cuesta en los §§ 3.4-5 del ca. VI), salvadas las contadas imitaciones posteriores del Fitón de *La Araucana*.

FIGURA 16. Urganda en la Ínsula Firme.

1.3.4. *Subarquetipos hechiceriles: Ericto y Canidia frente a Medea y Circe*

Por otro lado, un modelo esencial, dada la doble tradición de Medea y de Ericto (cfr. Arnould, 1992: 39-49, y Ogden, 2009: 78-93 y 121-124), es el de la φαρμακίς o φαρμακεύτρια, al que, aunque con importantes diferencias diastráticas y diafásicas (o de modelo mágico), se adscriben tanto las aristocráticas *sabidoras* épico-caballerescas y arcádicas practicantes de la magia blanca como las hechiceras pertenecientes al lumpenproletariado urbano y ejercientes de la magia negra que pueblan la literatura celestinesca. La progenie de Celestina enlaza claramente con la grey de Simeta, Ericto o Canidia, aunque su presentación suele concordar más con la primera que con la truculencia de las segundas, por acomodarse al tipo de la *saga-lena* o alcahueta con

puntas de hechicera (mencionado en la nota 38), como la *Proselenos anus* del *Satiricón* (véase abajo la nota 65) o la *Dipsas anus* de Ovidio, *Amores*, I, VIII, 1-2 (aunque tampoco son tan poderosas como esta última, según se explicará en el § 3.1 del cap. VII; cfr. Arnould, 1992: 56, y Lara, 2010: 52-54). Un caso especial es el de las hechiceras de la poesía épica de corte historicista que se inspiran en el personaje de Lucano, las cuales, en la estela de su modelo, combinan los saberes de la φαρμακίς con las operaciones de la νεκρόμαντις o γοητρίς (femenino de γοής, vid. *PG*, vol. II, col. 108, y Bailly, 1963: 413*a*), y se acercan a la figura de la bruja, a causa de sus terríficos crímenes, de los que nos ocuparemos brevemente más abajo (véanse además los apartados 2 y 3 del capítulo IX, consagrados a este subarquetipo mágico y al de Fitón). No obstante, ni siquiera estas imitadoras más directas (ni algún imitador) alcanzan la maldad de la *nimiæ pietatis Erichtho* (según es calificada en *Pharsalia*, VI, 508).

En cambio, la raza de Urganda la Desconocida (figura 16) o la sabia Felicia se afilia más bien a la selecta estirpe de Medea y su tía Circe, de divina prosapia:

> Ἠελίῳ δ' ἀκάμαντι τέκε κλυτὸς Ὠκεανίνη
> Περσηὶς Κίρκην τε καὶ Αἰήτην βασιλῆα.
> Αἰήτης δ' υἱὸς φαεσιμβρότου Ἠελίοιο
> κούρην Ὠκεανοῖο τελήεντος ποταμοῖο
> γῆμε θεῶν βουλῇσιν, Ἰδυῖαν καλλιπάρηον·
> ἣ δή οἱ Μήδειαν ἐύσφυρον ἐν φιλότητι
> γείναθ' ὑποδμηθεῖσα διὰ χρυσῆν Ἀφροδίτην.
>
> Con el infatigable Helios engendró la gloriosa oceánida
> Perseis a Circe y al rey Eetes.
> Eetes, hijo de Helios iluminador de los mortales,
> a una hija de Océano, afluente de sí mismo,
> a Idía de hermosas mejillas, tomó por esposa por designio divino,
> la cual, al amor sometida por obra de la áurea Afrodita,
> dio a luz a Medea de finos tobillos.
>
> (Hesíodo, *Theogonia*, vv. 956-960; cfr. Píndaro, *Pythia*, IV, 9-12; Eurípides, *Medea*, vv. 746-747; Apolonio de Rodas, *Argonautica*, III, 247-248 y 309-312; IV, 683-684, 725-734 y 743; Séneca, *Medea*, I, 209-210)

En su conjuro, la citada hechicera Simeta las sitúa conjuntamente bajo la égida de la infernal Hécate, diosa de los caminos y de las tumbas adyacentes y, en especial, de los fantasmas y de las encrucijadas (escenario tradicional de apariciones y conjuros):

> χαῖρ', Ἑκάτα δασπλῆτι, καὶ ἐς τέλος ἄμμιν ὀπάδει,
> φάρμακα ταῦτ' ἔρδοισα χερείονα μήτε τι Κίρκας
> μήτε τι Μηδείας μήτε ξανθᾶς Περιμήδας.
>
> Salve, hórrida Hécate, asísteme hasta el final,
> que estos filtros que preparo no sean inferiores a los de Circe,
> ni a los de Medea, ni a los de la rubia Perimede.
>
> (Teócrito, *Idyllia*, II, 14-16)

Además, en algunas versiones tardías Hécate se convierte en la madre de Circe y esta, a su vez, en la de Medea, creando una genealogía al mismo tiempo ctónica y lunisolar para un linaje de magas (Grimal, 1981: 225*a-b*; cfr. et. Arnould, 1992: 37; Alvar Ezquerra, 2000: 393*a-b*; Price y Kearns, 2003: 242*a*-244*b*). También en el Siglo de Oro ambas solían equipararse, como muestra Covarrubias: «**Encantadora,** la

mujer que hace encantos, como lo fueron, según las fábulas, Circe y Medea» (*Tesoro*, p.772*a*, s. v. *encantar*), quien, además califica a ambas de hechiceras:[48]

> CIRCE. Una ninfa, hija del Sol y de Perse, y hermana de Aeta, rey de Colcos. Grande hechicera [...]. Púdose decir Circe de *κίρκος, circulus,* por cuanto las hechiceras suelen entrar en cerco. [...] En los sacrificios que se hacían a Hécate y los demás dioses infernos, estaban los sacrificantes de pies descalzos como lo acostumbraban las hechiceras, según consta de aquel lugar de [...] Séneca *in Medea, actu* 4, [en que] introduce a Medea que dice haber hecho sacrificio a Plutón, los pies descalzos. (*Tesoro*, p. 542*b*, s. v. *Circe*, y p. 684*b*, s. v. *descalzo*+; para el pasaje citado, vid. n. 34)

Sin embargo, entre ellas hay varias diferencias fundamentales, como señala Arnould (1992: 23-24), de las cuales, para el asunto que nos ocupa, interesan solo dos. La primera la establecen los impíos crímenes, en buena parte parricidas, y particularmente el infanticidio, a los que Medea, *scelerum artifex*, se asocia indeleblemente (figura 17), según representan las tragedias homónimas de Eurípides y Séneca, quien calificaba al último de aquellos de «magnum [...] efferum immane impium» (III, 395) y Horacio lo consideraba tan horrendo como para no poder ser sacado a escena: «ne pueros coram populo Medea trucidet» (*Ars poetica*, v. 185). Frente a ello resulta casi nimia la conversión en cerdos de los compañeros de Ulises por parte de Circe (*Odyssea*, X, 235-243 y 318-320; Ovidio, *Metamorphoses*, XIV, 276-286). Esto afecta ocasionalmente al plano estrictamente mágico y, así, Apolonio de Rodas, si bien inicialmente la presenta como «θεῆς [...] ἀρήτειρα» = 'de la diosa [...] sacerdotisa', propiamente su 'orante' o 'reza-

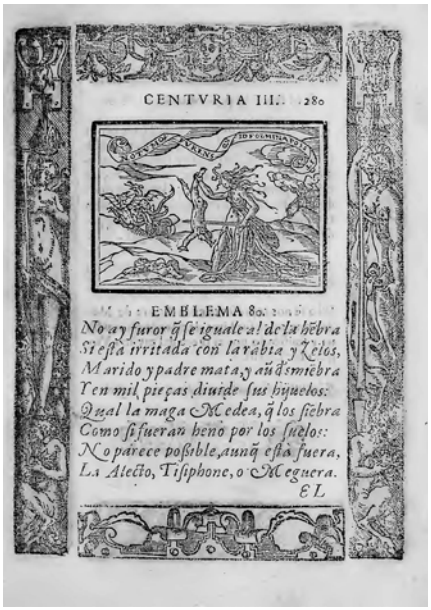


FIGURA 17. Medea dando muerte a sus hijos (emblema III, LXXX de Covarrubias).

48 Así se las presenta en los textos griegos, aunque allí, como ahora veremos, el término se asocia predominantemente a Medea; cfr. Lara (2010: 34-43) para un análisis del comportamiento de estas «hechiceras primigenias» («female sorcerers, or "witches"», para Ogden, 2009: 78, quien les dedica conjuntamente el cap. 5, pp. 78-101; véase también Mérida, 2004: 21-45). Según Arnould, «Magicienne est Circe, tout comme Médée aussi est magicienne» (1992: 23), pero esto es ajeno a las fuentes antiguas. Según el *ThLL, Onomasticon*, vol. II, pp. 454-455, s. v. *Circe*, y vol. VIII, pp. 149-152, s. v. *magus*, tan solo se las designa así, y muy rara vez, en autores cristianos: san Agustín habla de «illa maga famosissima Circe, quæ socios quoque Ulixis mutavit in bestias» (*De civitate Dei*, XVIII, 17, seguido por san Isidoro, *Etymologiæ*, VIII, IX, 5, y XI, IV, 1), mientras que Draconcio denomina de este modo a Medea (*Romulea*, X, 343), lo mismo que el mitógrafo vaticano: «Medea maga Oete regis filia» (*Mytographus II*, 159). Desde luego, Ovidio no llama maga ni a una (*Metamorphoses*, XIV) ni a otra (*Metamorphoses*, VII; *Heroides*, XII), a la que sí califica, por contra, de *barbara venefica* o 'hechicera extranjera' (*Heroides*, VI, 19), aunque el término aparece en boca de la propia Medea como parte de su invocación a las deidades ctónicas y telúricas: «tuque triceps Hecate, quæ cœptis conscia nostris / adiutrixque venis cantusque artisque *magorum*, / quæque *magos*, Tellus, pollentibus instruis herbis» (*Metamorphoses*, VII, 194-196; en esta cita y las siguientes, las cursivas son nuestras) y luego sirve para describir uno de sus encantamientos: «et cum rege suo custodes somnus habebat, / quem dederant cantus *magicæ*que potentia linguæ» (*ibidem*, vv. 329-330). Tampoco Séneca la tilda de maga y una sola vez de mágicos a sus procedimientos: «tracta *magicis cantibus* / squamifera latebris turba desertis adest» (*Medea*, IV, 684-685).

dora' (*Argonautica*, III, 252), puesto que «Ἑκάτης δὲ πανήμερος ἀμφεπονεῖτο / νηόν» = 'todo el día se consagraba de Hécate / al santuario' (vv. 251-252), de modo que ella sabe «φαρμάσσειν Ἑκάτης Περσηίδος ἐννεσίῃσιν» = 'emplear elixires por consejo de la Perseide Hécate' (v. 478, vid. et. III, 529-533, 738-739 y 842; IV, 246-252), al final la muestra realizando el mismo tipo de ritos nefandos que una execrable νεκρόμαντις como Ericto, razón por la que Juan de Mena la tildaba de *nigromantessa* (véase abajo la nota 82):

ἡ δ' ἐνὶ γαίῃ
σαρκὶ νεοτμήτῳ ἐναλιγκίη ἔπλετο ῥίζα.
τῆς οἴην τ' ἐν ὄρεσσι κελαινὴν ἰκμάδα φηγοῦ
Κασπίῃ ἐν κόχλῳ ἀμήσατο φαρμάσσεσθαι,
ἑπτὰ μὲν ἀενάοισι λοεσσαμένη ὑδάτεσσιν,
ἑπτάκι δὲ Βριμὼ κουροτρόφον ἀγκαλέσασα,
Βριμὼ νυκτιπόλον, χθονίην, ἐνέροισιν ἄνασσαν,
λυγαίῃ ἐνὶ νυκτὶ σὺν ὀρφναίοις φαρέεσσιν·
μυκηθμῷ δ' ὑπένερθεν ἐρεμνὴ σείετο γαῖα
ῥίζης τεμνομένης Τιτηνίδος, ἔστενε δ' αὐτός
Ἰαπετοῖο πάις ὀδύνῃ πέρι θυμὸν ἀλύων.
τόρρ' ἤγ' ἐξανελοῦσα, θυώδεϊ κάτθετο μίτρῃ
ἥ τέ οἱ ἀμβροσίοισι περὶ στήθεσσιν ἔερτο.

[de la planta prometeica] en la tierra,
semejante a la carne recién cortada, se desarrolló la raíz.
Como en las montañas la negra savia del roble cabelludo [= *Quercus cerris* L.],
así [Medea], en una concha caspia, recogió la suya para preparar un elixir,
siete veces, en verdad, habiéndose bañado en aguas de flujo perenne,
siete veces habiendo invocado a Brimo [= la Temible, *i. e.* Hécate], nutricia de mancebos,
a Brimo, la noctívaga, la subterránea, señora de los que habitan el inframundo,
en una noche lúgubre, bajo oscuros mantos.
Bramando se estremeció por debajo la sombría tierra
al ser cortada la raíz titánica y gimió el mismo
hijo de Jápeto [*i. e.* Prometeo], fuera de sí por el dolor en su corazón.
Así pues, [Medea], sacándola, la colocó en la perfumada banda
con que los divinos pechos se había ceñido.

(*Argonautica*, III, 856-868)

τοίη ἄρ' ἱμερόεσσα δόμων ἐξέσσυτο κούρη.
τῇ δὲ καὶ αὐτόματοι θυρέων ὑπόειξαν ὀχῆες
†ὠκείαις ἄψορροι ἀναθρῴσκοντες ἀοιδαῖς.
γυμνοῖσιν δὲ πόδεσσιν ἀνὰ στεινὰς θέεν οἴμους,
λαιῇ μὲν χερὶ πέπλον ἐπ' ὀφρύσιν ἀμφὶ μέτωπα
στειλαμένη καὶ καλὰ παρήια, δεξιτερῇ δὲ
ἄκρην ὑψόθι πέζαν ἀερτάζουσα χιτῶνος.
καρπαλίμως δ' ἀίδηλον ἀνὰ στίβον ἔκτοθι πύργων
ἄστεος εὐρυχόροιο φόβῳ ἵκετ', οὐδέ τις ἔγνω
τήνγε φυλακτήρων, λάθε δέ σφεας ὁρμηθεῖσα.
ἔνθεν ἴμεν νειόνδε μάλ' ἐφράσατ'· οὐ γὰρ ἄιδρις
ἦεν ὁδῶν, θαμὰ καὶ πρὶν ἁλωμένη ἀμφί τε νεκρούς
ἀμφί τε δυσπαλέας ῥίζας χθονός, οἷα γυναῖκες
φαρμακίδες· τρομερῷ δ' ὑπὸ δείματι πάλλετο θυμός
τὴν δὲ νέον Τιτηνὶς ἀνερχομένη περάτηθεν
φοιταλέην ἐσιδοῦσα θεὰ ἐπεχήρατο Μήνη
ἁρπαλέως, καὶ τοῖα μετὰ φρεσὶν ᾗσιν ἔειπεν·
"Οὐκ ἄρ' ἐγὼ μούνη μετὰ Λάτμιον ἄντρον ἀλύσκω,

οὐδ᾽ οἴη καλῷ περὶ δαίομαι Ἐνδυμίωνι.
ἦ θαμὰ δὴ καὶ σεῖο κύθον δολίῃσιν ἀοιδαῖς
μνησαμένη φιλότητος, ἵνα σκοτίῃ ἐνὶ νυκτί
φαρμάσσῃς εὔκηλος, ἅ τοι φίλα ἔργα τέτυκται· [...]".

Así, pues, salía precipitadamente de casa la encantadora muchacha [*sc.* Medea].
Entonces se deslizaban por sí mismos los cerrojos de las puertas,
descerrajándose bruscamente por sus †raudos encantamientos.
Con los pies desnudos corría por calles estrechas;
mientras se ponía con la mano izquierda el peplo, por encima de las cejas,
en torno a la frente y a las hermosas mejillas, con la derecha
se recogía en alto el borde inferior de la túnica.
Con ligereza, por un oscuro sendero, llegó más allá de la torreada muralla
de la anchurosa ciudad en temerosa huida; pero no la reconoció ninguno
de los centinelas; presurosa, les pasó desapercibida.
Desde allí se propuso firmemente ir al santuario, pues no era desconocedora
de los caminos y ya antes a menudo vagaba en busca de cadáveres
y de nocivas raíces de la tierra, al modo de las mujeres
hechiceras. Aun así, de tembloroso miedo se le estremecía el corazón.
La diosa titánide, recién salida de allende el horizonte,
la Luna, viéndola errante, se regocijaba
ávidamente y así decía para sus adentros:
«No soy, pues, la única que se escapa hacia la caverna latmia [*i. e.* del monte Latmo]
ni la única que se abrasa por el bello Endimión.
¡Cuántas veces, por cierto, y a causa de tus pérfidos encantamientos, me he ocultado,
echando de menos el amor [*sc.* de Endimión], para que en la oscura noche
realizases tranquila tus hechizos y las labores caras a ti ejecutases! [...]»
(*Argonautica*, IV, 40-65)

Más adelante, la presenta incluso proyectando el mal de ojo, algo que, mucho después, será una de las señas de identidad de las brujas, aunque en su caso sin necesidad de conjuro alguno (como puede verse en el § 3.2 del cap. V, por Montaner y Tausiet):

ἔνθα δ᾽ ἀοιδῇσιν μειλίσσετο θέλγε τε Κῆρας
θυμοβόρους, Ἀίδαο θοὰς κύνας, αἳ †περὶ πᾶσαν†
†ἠέρα δινεύουσαι ἐπὶ ζωοῖσιν †ἄγονται.
τὰς γουναζομένη τρὶς μὲν παρακέκλετ᾽ ἀοιδαῖς,
τρὶς δὲ λιταῖς· θεμένη δὲ κακὸν νόον, ἐχθοδοποῖσιν
ὄμμασι χαλκείοιο Τάλω ἐμέγηρεν ὀπωπάς·
λευγαλέον δ᾽ ἐπὶ οἷ πρῖεν χόλον, ἐκ δ᾽ ἀίδηλα
δείκηλα προϊαλλεν, ἐπιζάφελον κοτέουσα.
Ζεῦ πάτερ, ἦ μέγα δή μοι ἐνὶ φρεσὶ θάμβος ἄηται,
εἰ δὴ μὴ νούσοισι τυπῇσί τε μοῦνον ὄλεθρος
ἀντιάει, καὶ δή τις ἀπόπροθεν ἄμμε χαλέπτει,
ὡς ὅγε, χάλκειός περ ἐών, ὑπόειξε δαμῆναι
Μηδείης βρίμῃ πολυφαρμάκου·

Allí aplacaba con encantamientos y hechizaba a las Ceres [= diosas de la muerte],
devoradoras del corazón, ágiles perras de Hades, las que †en torno a todos†
†por la región inferior del aire† se arremolinan y a los vivientes †arrebatan.
Les imploraba, conjurándolas tres veces con encantamientos,
otras tres en cambio con plegarias. Albergando un propósito maligno, con hostiles
ojos fascinó la mirada del broncíneo Talos;
rechinaba los dientes de funesta cólera contra él, destructivas
figuraciones le enviaba, estando violentamente furiosa.
¡Padre Zeus, en verdad un gran estupor golpea mi pecho,

cuando no solo por enfermedades y heridas la muerte
llega, sino que alguien desde lejos nos destruye,
como este se deja someter, aun siendo broncíneo,
a la fuerza de Medea, la gran hechicera!
(*Argonautica*, IV, 1665-1677)

Esto nos conduce a la segunda diferencia con Circe, pero la principal desde el punto de vista mágico. Medea, aunque sacerdotisa de sangre real, es en rigor una hechicera (a la que ya hemos visto tildar de ῥιζότομος, φαρμακίς, πολυφάρμακος y παμφάρμακος), cuyos φάρμακα pueden resultar tanto maléficos como benéficos (de acuerdo con una ambivalencia consustancial a la hechicería, la cual hemos señalado ya y veremos de nuevo en el § 2.1.1), según declara expresamente el mismo Apolonio de Rodas: «Ἦ, καὶ φωριαμὸν μετεκίαθεν ᾗ ἔνι πολλά / φάρμακά οἱ τὰ μὲν ἐσθλὰ τὰ δὲ ῥαιστήρι᾽ ἔκειτο» = 'Dijo [*sc.* Medea], y fue a por su cofre, en el cual muchos / elixires almacenaba, unos ciertamente buenos, otros en cambio perniciosos' (*Argonautica*, III, 802-803; estos versos se hacen eco de *Odisea*, IV, 227-230, pasaje citado en el § 1.2.1; vid. figura 18). Por eso a Jasón «πῦρ δέ νιν οὐκ ἐόλει παμφαρμάκου ξείνας ἐφετμαῖς» = 'el fuego [exhalado por los toros de Hefesto] no lo envolvió, conforme a las instrucciones de la extranjera experta en toda clase de fármacos', es decir, la propia Medea (Píndaro, *Pythia*, IV, 233). Como en este caso, en que utiliza un ungüento oleoso (*ibidem*, vv. 220-221), Medea se vale sobre todo de preparados (φάρμακα en la *Medea* de Eurípides, vv. 385, 789, 806, 1126, y en las *Argonáuticas* de Apolonio, en los pasajes ya citados y en III, 739, 766, 768, 790, 807, 821; IV, 21, 157, 159 y 164, más los recogidos en la nota 48; *venena* en la *Medea* de Séneca, IV, 692, 737, 833; pero también *letales herbæ* en I, 269-270, y *fruges infaustæ* en IV, 706), y, en especial, decocciones (véase la *Ὑπόθεσις Μηδείας* o argumento –de Aristófanes de Bizancio, probablemente– antepuesto a la *Medea* de Eurípides; así lo consagra la iconografía, vid. Woodford, 2003: 81-83, e Impelluso, 2002, trad. 2003: 156-158; vid. fig. 21), cuya realización domina: «σοφὴ πέφυκας καὶ κακῶν πολλῶν ἴδρις» = 'eres sabia por naturaleza y experta en muchos maleficios' (Eurípides, *Medea*, v. 285), aunque, como se ve, también sea más profundamente σοφή 'sabia', en el sentido lato de sabiduría (*ibidem*, vv. 303, 385, 539, 677; cfr. v. 407: «ἐπίστασαι» = 'eres sabia / conocedora'), pues domina «arcana secreta abdita» (Séneca, *Medea*, IV, 679), como posteriormente nuestras magas áureas.[49]

Figura 18. Medea con su cofre de fármacos.

49 Como queda dicho en la n. 46, en la obra de Séneca, Medea practica también conjuros («vocetur Hecate», en III, v. 575; «pestes vocat» en IV, v. 681; «evocavit omne serpentum genus» en IV, 705 (cfr. un paralelo japonés en la fig. 19); «Comprecor vulgus silentum vosque ferales deos» en IV, v. 740; varias veces pronuncia *canti* y *carmina*, IV, 684, 688, 699, 704, 739, 760, 769, así como *verba metuenda*, vv. 737-738 y *sacra*, vv. 750 y 770), aunque su actitud al respecto es algo ambigua y parece que los encantamientos por sí solos no resultan eficaces. Así, al finalizar el primer gran conjuro, que es una invocación a los dioses infernales: «voce non fausta precor, / nunc, nunc adeste, sceleris ultrices deæ» (I, 12-13), se queja de estar gastando saliva en vano

En cambio, Circe es una semidiosa. Ciertamente también recurre a un potente bebedizo (como se ha visto en el § 1.3.2) e incluso es tildada una vez de πολυφάρμακος (*Odyssea*, X, 276). También Ovidio la presenta como experta herbolera: «ipsa, quod hæ [sc. nereides nymphæque] faciunt, opus exigit, ipsa, quis usus / quove sit in folio, quæ sit concordia mixtis, / novit et advertens pensas examinat herbas» (*Metamorphoses*, XIV, 268-270). Sin embargo, es ante todo caracterizada como θεά 'diosa' (*Odyssea*, X, 343, 481) o, con epíteto épico, θεὰ καλλιπλόκαμος 'diosa de hermosos bucles' (vv. 220 y 310), θεός 'deidad' (v. 255), ἡ δι' < δῖα < δῖϝα = *diva* 'la celestial, la divina' (v. 391), δῖα θεάων 'divina entre las diosas', con valor de superlativo (vv. 400, 455, 487 y 503), δεινὴ θεὸς αὐδήεσσα 'poderosa deidad de habla humana' (XI, 8); sus obras son οἷα θεάων 'tales como las de las diosas' (X, 222) y su lecho es el de una deidad: θεοῦ εὐνή (v. 297). El mismo Ovidio se refiere a ella como *dea dira* (*Metamorphoses*, XIV, 278) y alude a su *sacra dextra* (v. 276).

Figura 19. La Hechicera de las serpientes (*Hebi no majutsu-shi*).

En virtud de su condición divina, Circe posee poderes propios, que canaliza a través del ῥάβδος, «*magic wand*, as that of Circe,

y se propone actuar por sí misma: «querelas verbaque in cassum sero? / non ibo in hostes? manibus excutiam faces» (I, 26-27). En cambio, el segundo se realiza específicamente para aumentar la eficacia a los letales productos que inficionan el manto, el collar y la diadema que ofrecerá a Creúsa como envenenado regalo de bodas por medio de sus hijos: «fallant visus tactusque ferant, / meet in pectus venasque calor, / stillent artus ossaque tument / vincatque suas / flagrante coma nova nupta faces» (IV, 836-839), retomando así lo previsto en el verso 27. Por eso a estos segundos hechizos se los denomina *diræ artes* 'artes ominosas' (III, 576). En las *Metamorfosis* de Ovidio, Medea emplea *cantatæ herbæ* 'hierbas encantadas' (VII, 98, cfr. los «θελκτήρια φάρμακα» = 'filtros encantados' que le atribuye Apolonio de Rodas, *Argonautica*, III, 766 y 801-802; IV, 442 y 1080-1081), a las que se llama también simplemente *medicamina* (*Metamorphoses*, VII, 116) y *herbæ* (v. 149), pero puede combinar ambos procedimientos: «neve parum valeant a se data gramina, carmen / auxiliare canit secretasque advocat artes» (vv. 137-138), por eso se muestra «carminibus grates et dis auctoribus horum» (v. 148). Lo mismo hace Jasón, por indicación suya, para adormecer al dragón que custodia el vellocino: «hunc postquam sparsit Lethæi gramine suci / verbaque ter dixit placidos facientia somnos, / quæ mare turbatum, quæ concita flumina sistunt, / somnus in ignotos oculos ubi venit» (vv. 152-155) y él mismo más adelante exclama «quid enim non carmina possunt?» (v. 167), lo que encuentra un paralelo en XIV, 285, en relación al hechizo de Circe: «tantum medicamina possunt!». En el resto del relato, que describe minuciosamente el encantamiento de Medea para rejuvenecer al padre de Jasón, se habla tanto de *verba et carmina* como de *venena* compuestos de *herbæ et suci* (vid. n. 33 y fig. 21), junto a otros productos (varios de ellos evocadores de longevidad, según el principio de semejanza; cfr. n. 76 del cap. V), con los que prepara una poción: «interea validum posito *medicamen* aeno / fervet et exsultat spumisque tumentibus albet» (VII, 262-263). El término subrayado reaparece en el v. 310 y se opone a una decocción inoperante por la ineficacia de sus ingredientes: «fallax Æetias igni / inponit purum laticem et sine viribus herbas» (vv. 326-327), engaño que culminará con la muerte de Pelias. El retrato ovidiano de Medea en la sexta *Heroida* es más negativo, aunque, ciertamente, por boca de su rival Hipsípila, e incide (como en las citadas descripciones de Apolonio de Rodas) en acciones más semejantes a las de Erícto y Canidia (por eso se la califica de *venefica*, véase la n. 47), especialmente en los vv. 83-90.

Od.10.238, [293,] 319, [389,] etc.; that with which Athena touched Odysseus, to restore his youthful appearance, "χρυσείῃ ῥάβδῳ ἐπεμάσσατο" 16.172; that with which Hermes overpowers the senses of man, Il.24.343; that with which Hades rules the ghosts, Pi.O.9.33; *divining-rod*, Hdt.4.67» (Liddell y Scott, 1968: 1562*b*, s. v., § 1; similar en los papiros mágicos, aunque allí designa sobre todo la vara o cetro de un dios o numen, vid. Muñoz Delgado, 2001: 113*a*). Ovidio la llama *virga* (*Metamorphoses*, XIV, 278, 295, 300 y 414), a la que en el último verso tilda de *venenata* y cuya acción se acompaña con ensalmos: «percutimurque caput conversæ verbere virgæ, / verbaque dicuntur dictis contraria verbis; / quo magis illa canit, magis hoc tellure levati / erigimur» (vv. 300-303). Será, no obstante, el carácter divino y no meramente mágico (o, dicho en otros términos, de poderes innatos y no adquiridos) vinculado al ῥάβδος el que perviva en el folclore:

> Las viejas, cuando entretienen los niños contándoles algunas patrañas, suelen decir que cierta ninfa con una vara en la mano, de oro, hace maravillas y transmutaciones, aludiendo a la vara de Circe, encantadora, y usan deste término: «Varita, varita, por la virtud que Dios te dio, que hagas esto o estotro». (Covarrubias, *Tesoro*, p. 1512a, s. v. *vara*; véase la figura 20 y cfr. Ginzburg, 1989: 69).

Pese a las posibles connotaciones de su designación, las sabias o sabidoras de la novelística renacentista española, cuyo estatuto mágico es un tanto especial, se afilian más bien al subarquetipo de Circe que al de Medea, en tanto que, pese a valerse a veces de filtros y pócimas, a menudo actúan mediante unos poderes específicos de origen inexplicado. También participan de las connotaciones positivas asociadas a la condición semidivina de la primera (cfr. Lara, 2010: 36 y 42), al prescindirse, por lo común, del lado criminal que poseían, en diverso grado, ambos antecedentes clásicos.

2. HECHICERÍA Y BRUJERÍA

2.1. *Dos tipos de maleficio*

Como revelan los ejemplos precedentes, la hechicería tradicional (φαρμακεία) solía ser practicada por mujeres, frente a la magia culta (μαγεία, θεουργία), normalmente oficiada por varones, situación que pervive en el Siglo de Oro, aunque con la notable excepción literaria de las *sabidoras* recién aludidas. El *Diccionario de Autoridades* define la *hechicería* en 1734 como el: «Acto de hechizar, practicar y hacer los hechizos. Lat. *Veneficus, infectio*» (vol. IV, p. 134*a*). Y para *hechizar* hallamos: «Hacer a alguno muy grave daño, ya en la salud, ya trastornándole el juicio vehementemente, interviniendo pacto con el demonio, ya sea implícito, ya explícito. Viene del latino *Fascinum*, que vale Hechicería. Lat. *Veneficiis aliquem inficere. Maleficiis lædere*» (*ibidem*). Esta última definición es parcial y está, desde luego, determinada (al igual que sucedía en el caso de la definición de *magia* del mismo diccionario), por la confluencia de la visión canónico-teológica de la hechicería con el escepticismo barroco. Pensemos, por ejemplo, en *El licenciado Vidriera* de Cervantes. Como se recordará, en esta novela ejemplar plantea el caso de un joven que resulta hechizado por una morisca, a petición de una dama enamorada de él. La muchacha le proporciona un preparado oculto en un membrillo, de forma que cuando Tomás lo ingiere, en vez de caer rendido de amor, enloquece. A partir de ahí el protagonista deja de

284 ANDREAE ALCIATI

Cauendum à meretricibus.

EMBLEMA LXXVI.

SOLE ſatæ Circes tam magna potentia fertur,
Verterit vt multos in noua monſtra viros.
Teſtis equûm domitor Picus, tum Scylla biformis,
Atque Ithaci poſtquàm vina bibere ſues.
Indicat illuſtri meretricem nomine Circe,
Et rationem animi perdere, quiſquis amat.

FIGURA 20. Circe con su ῥάβδος o varita mágica (emblema LXXVI de Alciato)

ser simplemente Tomás para convertirse en Vidriera, ya que cree estar fabricado de vidrio. Cervantes evidencia, mediante esta trama, el carácter *venéfico* de la hechicería, pues lejos de afirmar el poder mágico de los mejunjes de las alcahuetas-hechiceras, hace hincapié en su capacidad para dañar la salud física y mental.

Un siglo antes del primer diccionario académico, Covarrubias había precisado mucho más los conceptos. Así, define *hechicería* como «Cierto género de encantación con que ligan a la persona hechizada de modo que le pervierten el juicio y le hacen querer lo que estando libre aborrecería (esto se hace con pacto del demonio expreso o tácito); y otras veces, o juntamente, aborrecer lo que quería bien con justa razón y causa, como ligar a un hombre de manera que aborrezca a su mujer, y se vaya tras la que no lo es»[50] y los *hechizos* como «los daños que causan las hechiceras, porque el demonio los hace a medida de sus infernales peticiones. Este vicio de hacer hechizos, aunque es común a hombres y mujeres, más de ordinario se halla entre las mujeres» *(Tesoro*, p. 1032*a-b*). Vemos así que la hechicería puede suponer, además de conocimientos teórico-prácticos por parte de quienes la cultivan, algún tipo de trato diabólico, a diferencia de la magia blanca, lo que será la doctrina unánime de los tratados antisupersticiosos de los siglos XV a XVII, los cuales habían asentado la idea de que la hechicería implicaba un pacto con el diablo, tácito o, más raramente, expreso, cuando se lo invocaba mediante las fórmulas pronunciadas en los conjuros. Pensemos en Celestina, el personaje de Rojas que presenta al prototipo literario (pero no histórico) de la hechicera por antonomasia.

Terminaremos de aclarar de qué estamos hablando cuando hacemos referencia a *hechicería* al tratar de distinguir este vocablo del de *brujería*, pues ahí está al asunto más complejo y peliagudo de toda esta cuestión. Se trata, no obstante, de una distinción coetánea, que deja bien patente (como ha subrayado Tausiet, 1993: 266) Antonio de Torquemada en su *Jardín de flores curiosas* (1569), p. 726: «aunque ay mugeres que son hechizeras y no bruxas, como se podrá bien ver en Lucio Apuleyo, *De asino aureo*, las que son bruxas todas son hechizeras». También establece una diferencia y además una gradación legal el Dr. Isidro (de) San Vicente, inquisidor en el Reino de Mallorca por los años de 1613 (cfr. Oleza, 1924: 13*a*) y hacia 1650 en el tribunal de

50 Sobre la metáfora de la *ligadura* pueden verse más detalles en el § 4.2 del cap. V, por Montaner y Tausiet.

FIGURA 21. Ritos mágicos de Medea.

Toledo (Gelabertó, 2012: 558), quien, en un dictamen conservado manuscrito en la BNE, «Los escalona [a los magos,] comenzando por brujos-brujas[,] como los que participan en juntas (aquelarres), real o imaginariamente, y practican daños como ejecutores de las órdenes del demonio. A continuación se extiende a los hechiceros, adivinos, invocadores de demonios y supersticiosos».[51] Lo mismo hacía poco después (como señala Torquemada, 2010: 663-664) Francisco de la Pradilla: «Hechiceros son los que con supersticiosas palabras, y extraordinarios remedios, y medicinas dizen, y prometen curar à los maleficiados. [...] De tales como los dichos y por orden del Demonio trae su origen y principio aquel maldito arte de los brujos y brujas» (*Summa de todas las leyes penales* [1621], Pte. I, cap. XIIII, § 1, f. 10v), diferencia que tenía su traducción penal: «La pena de los hechizero, y adivinos, [...] ya por costumbre, [...] es de açotes, y emplumados con coroçasm que estén públicamente por algún espacio en la plaça. [...] Mas en los brujos y brujas no se ha mudado la costumbre, porque los queman» (*ibidem*, §§ 3-4, ff. 10v-11r). Pese a ello, ha sido una distinción frecuentemente obliterada y ya señalaba Berruezo (1975: 157) algunos de los problemas (aún no totalmente superados) que entrañaba esta empresa:

> Por otra parte, creo que cuantos abordaron la investigación de este sugestivo tema [*sc.*la brujería] no deslindan –y conste que ello no es fácil– el campo de lo que en el siglo XVI el doctor Valdés de la Plata reputaba como la Mágica –esto es, la Hechicería–, muy amplio, espacial y temporalmente; ni separa lo realmente brujeril de lo supuestamente demonolátrico, que es [...] una especie de telón de humo o de miedo puesto entre los hechos en sí, como sucedían, y su noticiosa difusión o eco popular y de culto.

2.1.1. *Brujas tradicionales y brujas teologales*

Comencemos, como en los casos anteriores, por ver lo que recoge la lexicografía coetánea. Para el *Diccionario de Autoridades* brujería es: «El Acto ejecutado por maleficio y hechicería. Lat. *Maleficium. Incantatio*» (vol. I, p. 692*b*), lo que, desde luego, no abarca el concepto en toda su magnitud. En la edición de 1770 del mismo diccionario, la clave será la bruja en sí, pues como definición de brujería aparece: «La

51 Gari (1991: 45), pero la signatura que le atribuye, MSS/1231, es incorrecta, pues dicha cota corresponde a la apología anónima *Excelencia de la Santa Iglesia de Braga en el Reyno de Portugal*.

superstición y engaños en que se ejercitan las brujas» (vol. I, p. 539*b*). En cuanto a esta, «Comúnmente muger perversa que se emplea en hacer hechizos y otras maldades, con pacto con el demonio, y se cree ù dice que vuela de noche. Díxose así por analogía de la Bruxa ave nocturna. Lat. *Venefica. Saga. Strix*» (*Autoridades*, vol. II, p. 692*b*)[52]. Ahora bien, si la bruja se emplea en hacer hechizos o maleficios... ¿no es una hechicera? No exactamente, pues ni todas las acusadas de brujería practicaban la hechicería ni a la inversa. Para seguir profundizando en las similitudes y las diferencias entre estas dos categorías, es preciso detenerse en su evolución semántica. Las fuentes medievales permiten definir bruja como «mujer noctívaga» (Alonso, 1986: I, 554*a*), a partir de la equivalencia *no(c)tigina* = 'xorguina, bruja' recogida en los glosarios bajomedievales editados por Castro (1936: LIV, 72 y 109).[53] Este componente esencial

52 Esta es la definición original; la de la segunda edición resulta más escéptica: «La mujer que según la opinión vulgar tiene pacto con el diablo y hace cosas extraordinarias por su medio. Dícese que vuela de noche a juntarse con otras en sus conventículos» (vol. I, p. 539*b*). Respecto del étimo (que aquí desaparece), es infundado e incluso el sentido de 'ave nocturna' para *bruja* es muy dudoso. El único testimonio que recoge el *Diccionario de Autoridades*, vol. II, p. 692*b*, es el mismo que pasa al *Diccionario histórico* (Real Academia Española, 1933-1936: II, 375*b*-376*a*), tomado de una de las notas del Comendador Griego al *Laberinto de fortuna*: «◖Oras silvando bien como dragón) Lucano: Aquella triste boz imitava los ladridos de los perros, los gemidos de los lobos, las quexas de los temerosos búhos y de las bruxas, los silvos de los dragones, el sonido que haze el agua en las peñas, el son de las selvas y de los truenos: tantas cosas contenía una sola voz» (Hernán Núñez de Toledo, *Glosa sobre las trezientas*, CCXLV, f. 79r*b* = *Comentario*, p. 458, n. 245e1), pero el valor de este testimonio es dudoso, ya que se trata de la traducción del pasaje de la *Farsalia*, VI, 688-693, en que se inspira aquí Mena (el cual puede verse en el § 4.4 del cap. V del presente volumen), donde Lucano menciona a la *strix*, estando la equivalencia de *strix* y *bruxa* (pero claro está que no en referencia a un ave) ya en Nebrija: «Bruxa: strix, strigis; lamia, -ę» (*Vocabulario español-latino* [*ca.* 1495], p. 33*a*). Puede alegarse el testimonio anterior de Martín Pérez, «afirman que las mugeres se tornan bruxas e que salen de noche» (*Libro de las confesiones* [1316], III, 53, p. 608), donde de nuevo cabe la duda de si *bruxa* realmente se refiere a un ave real o a la bruja en tanto que ser volador mítico. Lo mismo vale, en catalán, para los versos de Jaume Roig, donde se recurre al mismo giro: «se fan hunguent / he bruxes tornen, / en la nit bornen" (*Spill* [1459], III, 1, vv. 3356-3358; cfr. Castell, 2014: 179-180, aunque no comenta este aspecto). Tampoco es nada seguro que la *bruša* en *ḥaketiya* o judeoespañol marroquí que aduce García Mouton (2000: 334) se refiera a esta ave en concreto y no a una bruja bajo aspecto de ave, como en los casos anteriores o en las *striges* de Ovidio, *Fasti*, VI, 143-145 (véase el pasaje en el § 3.1 del cap. V). Es cierto que este término evolucionó hacia el sentido de 'lechuza' en logudorés (según *REW*, n.º 8319), aunque en general lo hizo al de 'bruja' (vid. n. 65 y las nn. 76 y 101 del cap. V). En cuanto al español *estrige* 'lechuza' recogido en el *DRAE* a partir de la 13.ª ed., de 1899 (en las anteriores se define como 'ave nocturna, infausta y de mal agüero'), es un cultismo moderno y, en esa acepción, un tecnicismo zoológico; ni los lexicógrafos áureos ni Torquemada, *Jardín de flores curiosas*, p. 722, recogen tal sentido y el primer caso documentado en el *CORDE* es de 1949, designando allí al conjunto de las aves estrigiformes (lo mismo, aunque un siglo antes, había sucedido en francés, véase *FEW*, XII, 307*a*). Como en este caso, en el de *bruja* la evolución se habrá dado del ser mítico al animal concreto (véase la nota 76 del cap. V). Sobre la problemática etimología de *bruja* pueden verse Caro Baroja (1975: 187-188), *DCECH*, vol. I, 679*a*-681*a*, y, con reservas, Castell (2014: 171-173 y 189-190), cuya pretensión de que una voz como esta, de origen quizá prerromano y difusión panibérica y occitana, proceda de Cataluña carece de fundamento (como ya se establece, por razones fonéticas, en *DCECH*, vol. I, 679*a*). De los nombres latinos de la bruja y la hechicera, consignados al final de la definición de *Autoridades*, se ocupa Gallardo (2012); véanse aquí además las notas 38 y 73.

53 Dicho autor considera que el inusitado *noctigina* procede de un hipotético *νυκτίγινη < *νυκτι + γινή 'mujer nocturna' (Castro, 1936: LVI y 254), pero el primer lexema adoptaría en composición ante sílaba con consonante inicial la forma átona *νυκτο ~ νυχτο (vid. Babiniotis, 2009: 940*a*-*b*). Se tratará, pues, de un compuesto latino de *nocti-* (cfr. Ernout y Meillet, 1956: 448*b*; cfr. Bader, 1962: 169). Cabría pensar que el segundo elemento sea el sufijo *–āgo, –āgĭnis* que en iberorromance da *–aina* (Pharies, 2002: 50*a*-51*b*), lo que permite suponer un alomorfo bajolatino *–*agina*, pero entonces se esperaría **noctagina*. Así pués, resulta más probable que (como señala Castell, 2014: 189) *noctigina* se relacione con *noctigena*, voz atestiguada en Sedulio Escoto y quizá un neologismo suyo, con el sentido de 'engendrada por la noche' (Meyers, 1994: 72) y que en la *Alexan-*

se ve corroborado por otras fuentes europeas medievales: «*Strix* [...] significat [...] *genesche* Gallice[54] et alio nomine *estrie* et est illa mulier pessima que de nocte errat» (*apud* Gaignebert, 1993: 51). Ginzburg cita también un episodio de la vida de san Germán referido a «certi spiriti detti "buonedonne che vanno in giro la notte", di cui il santo aveva smascherato la natura diabolica» (1989: 71, vid. et. 77), aunque aquí advertimos ya la intrusión de la bruja teologal.

En pleno Siglo de Oro, Francisco del Rosal, en su *Origen y Etymología* (1601), pone el énfasis, aun con escepticismo, en la tradicional caracterización como chupasangres:

> ***Bruxa***. Notoria es la ficción de Ovidio (*Fast*. 6) que avía ciertas fabulosas Aves Nocturnas, que a los niños que hallaban solos sacaban de las casas, y les chupaban la sangre; llamolas *Striges* de *Stridor* o rechino de los dientes, todo lo qual, como era, fue siempre tenido por fabuloso. A cuya imitación nosotros las llamamos Brujas, de un verbo Gr[iego]. *Bruxo* [*al margen,* Βρύχω], que significa lo mesmo que *Stridere* Lat. que es bramar entre dientes o rechinar con ellos. (f. 69v; sobre las etimologías expuestas en este pasaje, véanse las notas 75 y 76 del cap. V)

Covarrubias, una década más tarde, ofrece, en cambio, una versión completamente mediatizada por los tratadistas canónico-teológicos (de los que se ocupa por extenso María Jesús Zamora en el capítulo II de este mismo volumen) y entiende como bruja:

> cierto género de gente perdida y endiablada, que perdido el temor a Dios, ofrecen sus cuerpos y sus almas al demonio a trueco de una libertad viciosa y libidinosa, y unas veces causando en ellos un profundísimo sueño les representa en la imaginación ir a partes ciertas y hacer cosas particulares, que después de despiertos no se pueden persuadir sino que realmente se hallaron en aquellos lugares y hicieron lo que el demonio pudo hacer sin tomarlos a ellos por instrumento. Otras veces realmente y con efeto las lleva a parte donde hacen sus juntas, y el demonio se les aparece en diversas figuras, a quien dan la obediencia, renegando de la santa fe que recibieron en el bautismo, y haciendo en menosprecio della y de Nuestro Redentor Jesucristo, y sus santos sacramentos cosas abominables y sacrílegas, como largamente lo escribe el *Malleus maleficarum*, y particularmente en el segundo tomo, en la cuestión *de Strigibus*, F. Bartolomé de Espina.[55] [...] Hase de advertir que, aunque hombres han dado y dan en este vicio y maldad, son más ordinarias las mujeres, por la ligereza y fragilidad, por la lujuria y por el espíritu vengativo que en ellas suele reinar; y es más ordinario tratar esta materia debajo del nombre de bruja que de brujo. (*Tesoro*, p. 358*a-b*)

De ahí que en los diccionarios la entrada de este sustantivo se presente en su forma femenina (sobre lo cual, cfr. Nausia, 2012). Vemos en estas palabras de Covarrubias la clave para comprender qué es una bruja y, por tanto, qué es la brujería. El *quid* de la cuestión está en el pacto explícito y público con el demonio[56] y sobre todo en la asistencia al aquelarre, con el ritual de adoración satánica correspondiente, o en otros fenómenos vinculados a aquel (cf. Tausiet, 1993, y Campagne, 1997). Este aspecto

dreis de Gautier de Châtillon se refiere ya claramente a las deidades del inframundo (furias o erinias): «Hoc, ego si dea sum qua nulla potencior inter / Noctigenas» (X, vv. 157-156; cfr. figura 175, en el cap. XIV).

54 El antiguo francés *genesche* ~ *genaiche* ~ *genoi(s)che* 'bruja', con masc. *genot*, proviene, según se señala ya en la 1.ª ed. del *REW*, n.º 2624, de *Diana*, aunque en la 3.ª ed., n.º 3732b se da como étimo un **genĭsca* de supuesto origen galo, que en realidad es una latinización medieval de la forma romance; vid. *FEW*, vol. III, p. 66*b*, s. v. *Diana*, y Lesourd (1972: 55 y 66-67); cfr. et. Sainéan (1907: 275), aunque él se inclina por otro étimo, ligado a *gêner* 'molestar; estorbar; fastidiar', que no ofrece una mejor explicación fonética o morfológica de los términos comentados, por lo que, a la vista de los numerosos derivados romances de *Diana* con el sentido de 'hada' o 'bruja', como se verá en la nota 116, no resulta convincente.

55 Se trata de fray Bartolommeo de(lla) Spina OP, en su *Quæstio de Strigibus,* publicada en 1576.

56 Como veremos con más detalle en los §§ 2.2 y 2.3. Yerra, pues, Russell (1980, trad. 1998: 87) al considerar que «esta doctrina del pacto "implícito" acabó siendo la seguida por los cazadores de brujas».

resulta fundamental, en la medida en que esa adoración diferenciaba el tipo de pacto propio de la brujería del que se da en otras formas de magia diabólica y, en particular, de la nigromancia, según explica Krämer (Institoris) en una obra posterior y complementaria de su célebre *Malleus maleficarum*:

> An huiusmodi actus, ut sunf fidei abnegacio in corpore et anima, sui ipsius totalis abdicacio et divinissime eukarisite sacramenti horrenda dehonestacio, sint de essencia et proprietate huius pravitatis, ita quod nemo sine hys valeat esse maleficus. [Respondeo quod] sine huiusmodi actibus licet valeant esse nigromantici et varij demonum invocatores, tamen in hac pravitate nemo existit maleficus nisi predictis fueris implicatus. (*Opusculum Nurembergense = Nürnbergerbůch* [1491], II, VIII, f. 39r; cfr. Mackay, 2006: I, 54)

La trascendencia de este elemento en la caracterización teológico-canónica de la brujería ha llevado a muchos estudiosos a situar el sabbat en el centro del fenómeno y a intentar explicarlo desde el mismo, lo que hizo surgir la idea de una primitiva religión de la fertilidad, expuesta por Margaret Murray y desarrollada por el movimiento Wicca, la cual es todavía aceptada como indiscutible por Lima (1998: 221 y 2005: 84), pero carece de base histórica (vid. Cohn, 1975, ed. 1993: 153-161; González Echevarría, 1984: 164-165 y 2009: 78-79; Mackay, 2006: 39, e incluso Whitmore, 2010), aunque podría aceptarse para la pervivencia aislada de algunos ritos concretos, según Russell (1980, trad. 1998: 52-54), quien considera que «Algunas de las festividades [de origen pagano] más importantes adquirieron una fama siniestra y acabaron asociándose durante el largo período de tiempo de la brujomanía con los conventículos o *sabbats* brujeriles» (p. 62; cfr. Robbins, 1959, trad. 1991: 107, y Campagne, 1997: LX-LXV; véase la nota 115). Otra corriente de investigación, a partir de Ginzburg (1966 y 1989), ha visto un posible origen de la imaginería del sabbat en un presunto complejo mítico chamánico precristiano y paneuropeo, por intermedio de un «un culto estatico di tradizione celtica» (1989: 87), más tarde demonizado, teoría analizada por Campagne (1997: XXXIX-L y LXV-LXVII), quien realiza luego una propuesta de síntesis entre las que denomina tesis racionalista y romántica (pp. LXVII-LXX). Su conclusión es que «Arcaicos ritos de la fertilidad, nuevas creencias populares en la brujería satánica, y el estereotipo culto del aquelarre creado por la cultura de élite, todas estas vías parecen haber contribuido por igual a la justificación ideológica que sustentó la caza de brujas en la Europa moderna» (p. LXX). Esto es plenamente aceptable (aunque habría que ponderar el valor de cada uno de esos elementos), siempre que se añada un fundamental factor que el mismo autor cita en la página precedente, pero que aquí omite: «un modelo campesino basado en el *maleficium,* sin menciones de pacto o reuniones diabólicas» (p. XLIX, cfr. pp. XXII-XXXIII y LXXXVI-LXXXVII).

La importancia de tener en cuenta este «modelo» radica en que la distinción entre brujería y hechicería cambia en virtud del nivel en que se plantee. Según revela el estudio directo de un número importante de casos procedentes de tribunales inquisitoriales, pero también de los eclesiásticos ordinarios (es decir, los episcopales) y de los seglares, llevado a cabo desde mediados del siglo XX,[57] en el ámbito de las creencias

57 Desde los importantes trabajos germinales de Cirac Estopañán (1942) hasta contribuciones recientes como las de Tausiet (1988, 2000 y 2007), Dedieu (1989), Martín Soto (2000), Lara Martínez (2013: 97-140) o Castell (2014), entre otros. Lo mismo se deduce de las fuentes similares de otros países europeos, desde In-

populares la bruja es por lo general un ser maléfico en sí mismo, que, por envidia, ira o simple irradiación de maldad, resulta nocivo para sus convecinos, bien por acciones a distancia, como el aojamiento o la maldición; bien por agresión directa, como al chupar la sangre.[58] En cambio, la hechicera (que puede o no ser también bruja, cfr. Tausiet, 1988: 16) es la que se vale de determinados conocimientos para operar lo que desea o se le pide, para cuya consecución se exige algún tipo de ritual o práctica mágica. La primera actúa, pues, por su propio poder y en general no precisa de más arma que su voluntad para ejercer el maleficio (aunque a menudo, como avisaba Torquemada, recurriese también a encantamientos). En cambio, la segunda puede ser, en principio, tanto benéfica como maléfica, según los objetivos a los que aplique sus artes; a fin de cuentas el hechizo es etimológicamente lo *facticius*, lo 'artificial' o 'artificioso' sin más (*DCECH*, vol. III, p. 299*a*). No resulta, pues, correcto el extendido planteamiento que considera la brujería como una construcción de las élites doctrinales, a partir, según algunos autores, de una preexistente hechicería campesina; postura defendida por Robbins (1959), Kieckhefer (1976), Russell (1972 y 1980) o, más matizadamente, Arnould (1992) y Mackay (2006: I, 36-42 y 46-52), y que Campagne formula así:

> La brujería es un fenómeno de orígen culto, producto de la invención de la teología tardomedieval, y que consiste en la creencia en la existencia de una secta de adoradores del demonio, que suelen reunirse en asambleas nocturnas o aquelarres. Podemos denominar hechicería, en cambio, a aquellos ritos genuinamente populares, campesinos o urbanos, no necesariamente asociados a la invocación de demonios, que pretenden infligir daño, encontrar riquezas ocultas, sanar enfermedades, adivinar el porvenir, o despertar el amor de una persona determinada. El maleficio campesino, no contaminado por ninguna forma de adoración demoníaca, así como la magia amatoria de las ciudades, pueden catalogarse como formas de hechicería. (1997: XXXVIII)

Según revelan los propios términos utilizados, completamente tradicionales y algunos de origen desconocido, la *bruja*, *sorguina* o *me(i)ga* y sus versiones masculinas son originalmente producto de la creencia popular, en la cual, de hecho, no tienen casi nada que ver con la magia entendida como *ars*, dado que la bruja nace, mientras que la hechicera se hace. Se actualiza aquí la vieja dicotomía, ya discutida en la antigüedad a propósito de la poesía (no en vano vinculada primitivamente a la magia y la adivinación, como muestran el término *vates* 'poeta; adivino' y los ya citados ᾠδή, *carmen* e incluso *cano*), entre *natura* / φύσις y *ars* / τέχνη, es decir, entre el talento natural y las capacidades adquiridas (cfr. Müller, 2012: 139-154), a la cual, como hemos visto, respondía en parte la diferencia entre Circe y Medea.[59] Sin duda, la brujería

glaterra a Rusia (véase Kieckhefer, 1976, y una síntesis en Campagne, 1997: XXII-XXXIII y LXXIX-XCV, y para un caso concreto, el de la Lorena a caballo de los siglos XVI y XVII, Briggs, 1984). Sobre esta evolución, puede verse ahora el balance de Henningsen (2014).

58 Sobre estos aspectos puede verse aquí el cap. V, por Alberto Montaner y María Tausiet.

59 Esta diferencia entre lo innato y lo adquirido puede variar según los casos. Así, en Galicia, «*menciñeira* es un término positivo, designa a la bruja en cuanto curandera. [...] Las palabras *vedoira* y *vidoirera* indican, evidentemente, la capacidad de anticipar el porvenir. [...] Estos términos –así como los de *fetiçeira* [= 'hechicera'] y *manciñeira*– sólo se aplican, diagmos, a las profesionales, y *manciñeiro* a los profesionales. Se entiende, sin embargo, que hay *vedoiras* y *vidoireras* que lo son por naturaleza, aunque no lo tengan profesionalizado. Más o menos, en unos sitios el *maniciñeiro* nace y el *vidoirero* se hace; en otros sitios ocurre al revés» (Alonso del Real, 1975: 28-29). Situaciones análogas se hallan entre los eslavos orientales, cuya bruja (*veďma* en ruso, *viďma* en ucraniano, *vedz'ma* en bielorruso, literalmente 'sabedora, conocedora', vid. Vasmer, 1964-1973: I, 284; Mel'nyčuk *et alii*, 1982-2012: I, 396*a*) puede poseer aptitudes connaturales o adquiridas. La bruja nata

concebida como secta demonolátrica es una reinterpretación, pero no una creación culta y no es en absoluto una invención inquisitorial, sino que se basa en las propias creencias que pretende, de algún modo, explicar (y subsecuentemente condenar) en virtud de un marco de referencia –el teológico– marcadamente distinto de aquel en que se originan esas creencias (Montaner, 2014; vid. et. Henningsen, 2014: 133-139). A este respecto, el mismo Campagne ofrece (siguiendo a Ginzburg) una acertada formulación del mecanismo cultural que aquí opera: «El inquisidor "lee" los mitos campesinos a través de la lente que significa la cultura teologal en la que se ha formado» (1997: XLVIII, cfr. Kieckhefer, 1976: 93 y 105; González Echevarría, 1981: 17 y 1984: 15). El sentido de esta «lectura» en el ámbito de la brujería lo explica de forma muy clara Tausiet (2000: 20):

> Desde el punto de vista de la Iglesia, el Mal tenía un nombre –Satán, el adversario de Dios– y, por tanto, brujos eran quienes pactaban con él y de tanto en tanto se reunían en su presencia para perpetrar todo tipo de abominaciones. Sin embargo, desde la perspectiva de los aldeanos que servían como testigos en los procesos por brujería, los acusados eran los artífices, no del Mal en un sentido teológico, sino de la Desgracia. Esta no se hallaba personificada en un ente sobrenatural, determinado y único, como único era el Dios verdadero según la doctrina cristiana. Por el contrario, se manifestaba en fenómenos concretos y múltiples, como enfermedades, impotencia, esterilidad, epidemias, catástrofes naturales, etc. Para la inmensa mayoría, tales adversidades se debían a la voluntad de ciertas mujeres cuya sola maldad podía provocar los efectos deseados en quienes elegían como víctimas. [...] Brujas eran quienes tenían *ponzoña en los ojos* y, por tanto, no necesitaban de ningún tipo de veneno o instrumento material para lograr sus perversos fines.

También es cierto que la formulación de la hechicería en clave demoníaca responde en parte al mismo fenómeno, pero esta siempre había incluido determinados elementos de apelación, si no estrictamente diabólica, sí al menos numinosa, en forma de ensalmos, rogarias y preces, uso de *nomina sacra* y similares, lo que hacía menos deformante la nueva lectura canónico-teológica. Desechando el planteamiento isidoriano (pese a haber sido recogido en el *Decretum Gratiani*, Pte. II, Ca. XXVI, q. 3-4,

(*roždjónnaja veďma*) lo es, de modo determinante, por una de las siguientes circunstancias: ser hija o nieta de bruja, ser la descendiente en segunda o tercera generación de una línea ilegítima (es decir, ser la hija extramatrimonial de una madre de igual condición o la nieta de madre y abuela semejantes) o ser la séptima (opcionalmente, la quinta) de una serie consecutiva de hijas de una misma pareja. Complementariamente, si una mujer embarazada come por casualidad un trozo de carbón en Nochebuena, su vástago será una *veďma* o, en su caso, un *veďún* (masculino del anterior) o *koldún* 'brujo'. También existe la creencia de que una bruja, al morir, tiene que traspasar sus poderes a una pariente, que suele ser la hija o, sobre todo, la nieta que esté presente junto a su lecho de muerte. En cuanto a la bruja enseñada (*učjónaja veďma*), es la que por su propia voluntad se ha sometido al aprendizaje con una bruja experimentada, para lo cual tiene que pasar un rito iniciático, cuya versión más arcaica parece ser aquella en que la bruja maestra lava a su aprendiz con una infusión y después esta sale por la chimenea, para regresar luego ya convertida bruja, mientras que otras, claramente cristianizadas, apelan a rasgos de inversión propios de la misa negra. Otro procedimiento, relacionado con la vista transmisión hereditaria *in articulo mortis*, es que la bruja le traspase sus saberes (*znánija*) a una mujer no iniciada mediante algún objeto (como una escoba o un ovillo) al que aquella se los ha susurrado. Frente lo que se advierte en la Europa occidental, ambas clases de *veďma* han de realizar algún tipo de acción mágica para lograr sus fines, aunque la misma puede ser silenciosa y no revestir una forma específicamente ritual. En cambio, concuerda con la diferencia entre bruja (connatural) y hechicera (sobrevenida) el que la *roždjónnaja veďma* sea mucho más poderosa y posea saberes más profundos que la *učjónaja*, si bien, a la inversa que en Occidente, aquella puede obrar tanto maléfica como benéficamente, mientras que esta (que ha renegado de su fe) solo puede actuar en pro del mal y además no tiene la capacidad deshacer sus maleficios (Levkiévskaja, 2007: 358-360). Adviértase que, en la versión canónico-teológica occidental, la bruja pasa de tener poderes innatos a tenerlos infusos (como en algunas versiones de la *roždjónnaja veďma*), puesto que el demonio no le enseña ningún arte de magia.

c. 1, § 2, en *CIC*, vol. I, col. 1024 = *PL*, vol. 138, col. 1342), según el cual «Duo sunt [autem] genera divinationis: ars et furor» (*Etymologiæ*, VIII, IX, 14), que hubiera permitido explicar esta diferencia (la brujería como resultado de un *furor* y la hechicería de un *ars*) de un modo más coherente con los propios fenómenos descritos, los tratadistas eclesiásticos la tradujeron a términos teológicos (y morales) mediante la atribución a la brujería del pacto expreso con el diablo (que sería el que daría lugar a esos «poderes» maléficos) y a la hechicería más a menudo del pacto tácito (el que se establece por el mero hecho de aplicar unas técnicas reprobadas). Sin embargo, como demuestra el conjuro o invocación conminatoria de los espíritus (ajeno a la tradición de la brujería propiamente dicha), la hechicera (o, en este caso, con más frecuencia el nigromante) puede también establecer un trato directo que equivale al pacto expreso, como, según se ha visto, recogía *Autoridades* al definir el verbo *hechizar* (aspecto sobre el que volveremos luego). En consecuencia, al no ser exclusivamente suya, dicha forma paccional se convierte en la condición necesaria, pero no suficiente, para hablar de brujería. Por ello, la caracterización docta de la bruja se refuerza apelando a un tipo de relación sumisa (bajo la especie vasallática, como veremos luego), que, al menos en apariencia, no se producía en el caso del nigromante, como se aprecia en la cita hecha un poco más arriba del *Opusculum Nurembergense* de Krämer y explica bien Campagne:

> el mago [*i. e.* nigromante] se presenta como amo y dominador de los demonios invocados. Los demonios pierden, incluso, su libertad de movimiento, pues terminan encerrados en cristales o redomas. Es precisamente en este último punto en el que la nigromancia se aparta y diferencia del estereotipo brujeril del sabbat. En éste, la bruja se halla al servicio del demonio, completamente sometida a sus designios: la relación de fuerzas que se presentaba en la magia nigromántica se ha invertido por completo. (1997: XXXII)

Se recurre además, de modo esencial, a las creencias, también de origen popular, en la capacidad de vuelo nocturno (noctívaga) y de metamorfosis de la bruja, así como a las supuestas reuniones de las mismas,[60] que se reformulan bajo la especie del aquela-

60 Aunque la imagen doctrinal del conventículo es claramente una reelaboración canónico-teológica, la frecuencia con que la toponimia o las leyendas tradicionales recogen la existencia de presuntos lugares de reunión de las brujas (cfr. Barandiarán, 1975: 33-34; Gari, 1975: 44-45, 1991: 67-68 y 276, y 1993; Gutiérrez Macías, 1975: 275; Rico-Avello, 1975: 123 y 127-131, y para fuera de la península Ibérica, Lesourd, 1972: 67) permite sostener que la visión tradicional de las mismas incluía ya, al menos opcionalmente, este elemento (Briggs, 1984: 347), aunque sin duda poseería otros rasgos, posiblemente más «carnavalescos» (cfr. Lesourd, 1972: 60-62; Campagne, 1997: XX-XXI y LXIX, y Tausiet, 2000: 47, 50 y 295-300), como sucedía en las reuniones del «lugar de Pretelanda», según el testimonio de la acusadora en el caso de los brujos de Ceberio de 1555-1558 (vid. Areitio, 1927: 656), y en la *junta* o *ayuntamiento de bruxos* en Aquedarrea o Aquerlarrea, según las deposiciones de los encausados en el proceso del valle de Araiz de 1595 (vid. Idoate, 1975: 59-60). En la misma dirección apuntan otros testimonios vascos (cfr. Berruezo, 1975: 170 y 173) y las tradiciones asturianas sobre las actuaciones de «las *bruxas* o *bruxes* en la noche de San Bartolomé», es decir, el 24 de agosto (Rico-Avello, 1975: 121-122). No obstante, cabe la posibilidad de que, al menos en parte, se trate de un proceso de retroalimentación en que la imagen doctrinal de la bruja ha revertido sobre la tradicional en la que aquella inicialmente se basaba (como, para el tipo gallego de la *bruxa-2*, sostiene Lisón, 1979: 67, aunque sin pruebas específicas), extremo que, de ser posible, habrá de determinar una investigación particular. En este sentido, y sin pronunciarnos ahora sobre el fondo de su propuesta, creemos que las aportaciones de Ginzburg (1966 y 1989) dejan fuera de duda que la creencia en el conventículo precede a su demonización. Sobre este punto, pues, estamos más cerca del planteamiento de Henningsen (2000 y 2012) que del de Azurmendi (1993 y 2012), aunque le quepa el indiscutible mérito de haber establecido que el vascuence *akelarre* < *akerr* 'macho cabrío' + *larre* 'prado' fue un neologismo

rre, no por casualidad conocido también por la designación de la fiesta semanal judía, el *sabbat* (Cohn, 1975, ed. 1993: 145; Arnould, 1992: 147; Tausiet, 1993 y 2007: 195; Campagne, 1997: IX-XV), o incluso ocasionalmente de su lugar de culto, *synagoga* (Cohn, *ibidem*; Mackay, 2006: I, 45). Así lo recoge el maestro Ciruelo las pocas veces en que alude específicamente a las brujas:

> También las cosas que hazen las bruxas o xorguinas son tan maravillosas que no se puede dar razón dellas por causas naturales, que algunas dellas se untan con unos ungüentos y dizen ciertas palabras y saltan por la chimenea del hogar, o por una ventana, y van por el ayre y, en breve tiempo, van a tierras muy lexos y tornan presto, diziendo las cosas que allá passan. Otras destas, en acabándose de untar y dezir aquellas palabras, se caen en tierra como muertas, frías y sin sentido alguno; aunque las quemen o asierren, no lo sienten y, dende a dos o tres horas, se levantan muy ligeramente, y dizen muchas cosas de otras tierras y lugares adonde dizen que han ydo. (R eprovación, I, 1, f. 10r-v)
>
> A esta nigromancia pertenece la arte que el diablo á enseñado a las bruxas o xorguinas, hombres o mugeres que tienen hecho pacto con el diablo, que, untándose con ciertos ungüentos y diziendo ciertas palabras, van de noche por los ayres y caminan a lexas tierras a hazer ciertos maleficios. Mas esta illusión acontesce en dos maneras principales: que horas ay que ellas realmente salen de sus casas y el diablo las lleva por los ayres a otras casas y lugares, y lo que allá veen, hazen y dizen passa realmente ansí como ellas lo dizen y cuentan. Otras vezes, ellas no salen de sus casas y el diablo se reviste en ellas de tal manera que las priva de todos sus sentidos y caen en tierra como muertas y frías, y les representa en sus phantasías que van a las otras casas y lugares, y que allá veen y hazen y dizen tales y tales cosas, y nada de aquello es verdad. (*ibidem*, II, 1, f. 18r-v)

Resulta de gran interés comparar esta caracterización con lo que se desprende de las declaraciones de Gracia Andreu, «experta en los más diversos sortilegios de magia amorosa» y juzgada por brujería en Zaragoza en 1656: «En palabras de Gracia, ella "no sabía [que] fuese bruja su madre, ni la bio entrar ni salir por la chimenea, como se suele decir comunmente [que] lo haçen las brujas", lo que suponía la manera más gráfica de negar la culpabilidad de su madre, ya que volar representaba el principal atributo de una bruja» (Tausiet, 2007: 218).

2.1.2. *De la* strix *a la* bruxa

Acierta, pues, plenamente Pedrosa cuando, basándose en planteamientos antropológicos modernos,[61] habla de brujería si la individua en cuestión (repetimos que

creado por los jueces de los procesos contra brujas, a partir del topónimo *Alkelarre* 'prado [*larre*] de avena loca [*alka*]' (damos a este término el sentido que recoge Azkue, 1905-1906: I, 32*c*; se trata de la *Avena fatua*, una planta forrajera). A nuestro entender, por más que esto demuestre lo que decíamos al principio de esta nota, no revela la previa inexistencia de la creencia en ciertas juntas de brujas, lo que, de hecho, la referencia autóctona a ese interesadamente deformado *Alkelarre* parece corroborar.

61 Se trata del modelo de Evans-Pritchard, establecido originalmente para los azande, pueblo del centro-norte de África (vid. Sallmann, 1989: 181-183) y luego empleado de modo más general y adaptado a la situación europea, como puede verse en Gari (1988*a*: 111-113, y 1991: 48), y en relación particular con la Europa moderna, Campagne (1997: XXXVII-XXXXVIII), aunque su concreta aplicación (basada en Russell, 1972 y 1980) resulta inadecuada, como acabamos de ver. Dicho modelo ha sido sometido a críticas (que sintetiza González Echevarría, 1981, y expone con más detalle en 1984: 11-15, 65-73, 101-102 y 153-154), pero, independientemente de su validez universal, parece claro que, pese a determinados solapamientos entre brujería y hechicería, esta distinción resulta pertinente para la cultura europea occidental de la Baja Edad Media y la temprana Edad Moderna y su repudio ocasiona más problemas explicativos que su aceptación (a pesar del rechazo expreso de dicha autora en 1984: 166 y 2009: 80-81, que en parte viene justificado por el inadecuado empleo de la misma hecho en casos como los de Robbins, Kieckhefer, Russell y Campagne). Desde una perspectiva confluyente, pero en la línea de Ruth Martin (cfr. Campagne 1997: LXXXIV), Valente considera que «Witchcraft is the human exercise of

se suele hablar en femenino) posee unas cualidades o facultades innatas, gracias a las cuales podría realizar sus agresiones mágicas. La hechicera, en cambio, no poseería tales capacidades, sino que llevaría a cabo un aprendizaje del sistema mágico, y se ayudaría de fórmulas, libros u otros objetos, por lo que sus agresiones resultarían artificiosas (2002: 74). En realidad, en el primer caso, más que de agresiones mágicas cabría hablar, con los textos coetáneos, de *maleficios*, como señala Tausiet, desde una línea de análisis semejante:

> La idea del pacto con el Demonio alcanzó un gran desarrollo en los tratados teológico-jurídicos de la época, y llegó a ser la base de las persecuciones judiciales contra la brujería [...]. Sin embargo, tal idea suponía un fuerte contraste con la mentalidad campesina referida a la brujería. Para los habitantes de los medios rurarles, el brujo o la bruja lo eran por sí mismos; sus poderes, ya fueran para curar, influir de modo positivo o dañar –esto es, practicar maleficium–, radicaban en su persona, sin que fuera necesaria una explicación trascendente para acusarles en determinadas ocasiones de perjudicar a sus semejantes (2000: 41, cfr. 20-21)
>
> Partiendo, por tanto, de la consideración de la brujería como una amenaza experimentada por los habitantes del mundo rural, se comprende mejor el mito según el cual ciertos individuos perversos (las mujeres, por su misma naturaleza) tendrían capacidad ilimitada de hacer el mal (maleficiar). [...] Como causantes últimas de la desgracia en un sentido amplio, las brujas serían asimismo las responsables de todo tipo de parálisis o anquilosamiento, como la esterilidad, la impotencia masculina, la falta de leche en las madres que crían, etc. (2007: 193-195)

Como la misma autora ha señalado en otro lugar:

> Desde la Antigüedad, la muerte de las criaturas se había atribuido a las fechorías de determinados seres fantásticos, como las *lamias* griegas o las *striges* romanas, dentro de una explicación mítica presente en numerosos relatos. A finales de la Edad Media y principios de la Edad Moderna se hallaba extendida la creencia de que las *brujas*, un colectivo indeterminado, eran las responsables de la muerte de los niños pequeños, a quienes chupaban la sangre por ser su alimento favorito. [...] El gran salto cualitativo [...] se produjo cuando dichos seres míticos se encarnaron en mujeres reales, acusadas por sus parientes y vecinos de poseer los mismos atributos que las brujas legendarias e inmateriales de antaño. (Tausiet, 2008: 341-342; cfr. et. Castell, 2014: 171-173)

Estos «seres míticos», entre los que se cuenta también la *sorgin* vasca (*sorgiña* en la forma con determinativo *–a* enclítico), originalmente un tipo de «genio que, por su naturaleza, tiene poderes preternaturales», según Barandiarán (1975: 32), corresponden a lo que dicho autor ha llamado el «personaje» de la bruja y Caro Baroja (1967: 197-201, 1975: 181 y 189) denomina su arquetipo, es decir, el modelo genérico o abstracto al que se adscribe, caracterizado por determinados rasgos de aspecto externo y de comportamiento, el cual ofrece «un modelo más claro e inteligible para el grupo»

supernatural powers for antisocial, evil purposes. The term also refers to the whole of beliefs in the existence of power by means of which someone can change nature or harm people» (2006: 1174*b*), lo que engloba de un modo indiscriminado (a tenor de las propias creencias coetáneas) brujería (*witchcraft*), que correspondería a primera la acepción enunciada, y hechicería (*sorcery*), que lo haría más bien, aunque no del todo, a la segunda. Desde otra perspectiva, Lima sostiene que «Magic and Witchcraft have two very different venues and are wholly distinct. The difference is quite marked, Magic being ceremonial and Witchcraft religious» (1998: 221 y 2005: 84). A la luz de lo visto hasta ahora, este planteamiento resulta reduccionista respecto de la magia y demasiado amplio respecto de la brujería. Su identificación de esta última con una religión, que en la época solo se habría hecho desde las perspectivas canónico-teológicas más extremas (cfr. Castañega, *Tratado*, II, p.39, citado abajo en el § 2.3), se debe a la aceptación de la inviable teoría Wicca de la «religión primitiva», que carece de base, como ya hemos dicho. La aplicación de tal enfoque a la *Celestina* por parte del mismo Lima queda mediatizada por la misma ausencia de la categoría de *sorcery* o hechicería (a cuya esfera pertenece la vieja alcahueta) que lastra la propuesta de Valente.

(Caro Baroja, 1989: 41, cfr. 29), pero también constituye, en un plano complementario, «un modelo que representa una opinión, más que una realidad» (1990).[62] A este respecto, señala Russell (1980, trad. 1998: 59), que «La bruja no es ni una simple hechicera ni una demonólatra ni una figura pagana. Es una presencia hostil que proviene de otro mundo. El terror instintivo que inspira esta bruja arquetípica ayuda a explicar el odio y el miedo exagerados que se dieron durante la fase central de la brujomanía europea». La «presencia hostil» de esas «brujas inmateriales» puede relacionarse con aquellos *dæmonum illusiones et phantasmata* en los que el *Canon Episcopi* (figura 22) prohibía creer:[63]

> Nam innumera multitudo hac falsa opinione decepta hęc vera esse credit, et credendo a recta fide deviat, et in errore paganorum revolvitur, cum aliquid divinitatis, aut numinis extra unum Deum <esse> arbitratur. Quapropter sacerdotes per ęcclesias sibi commissas populo omni instancia prełdicare debent, ut noverint hęc omnimodis falsa esse, et non a divino, sed a maligno spiritu talia fantasmata mentibus infidelium irrogari [...] Et cum solus spiritus hoc patitur, infidelis mens hęc non in animo, sed in corpore opinatur evenire. Quis enim non in somnis et nocturnis visionibus extra seipsum educitur, et multa videt dormiendo, quę nunquam videt vigilando? Quis vero tam stultus et hebes sit, qui hęc omnia quę in solo spiritu fiunt, etiam in corpore accidere arbitretur?[64]

Aunque en rigor el *Canon Episcopi* no guarda relación directa con la brujería (aunque sí con la paralela tradición del conventículo que acabará convergiendo con aque-

62 Para más detalles sobre su noción de arquetipo, véase Caro Baroja (1968, reed. 1996: 12-13, y 1969: 19-103); se dan datos complementarios, aquí mismo, en la nota 5 del cap. V, por Alberto Montaner y María Tausiet.

63 Aunque atribuido erróneamente durante mucho tiempo a un canon del concilio de Ancira, celebrado en 314 (al que no pertenece, pero en el que hay varios cánones contra sacerdotes cristianos que han incurrido en idolatría, I-VIII, y otro contra los adivinos, XXIII, vid. Mansi, *Conciliorum Collectio*, vol. II, cols. 513-540), el *Canon Episcopi* procede de una capitular carolingia (*Fragmenta Capitularium*, XIII, en *Capitularia regum Francorum*, vol. II, cols. 365-366; de donde la recoge Du Cange, *Glossarium*, vol. III, p. 99*b*, s. v. *Diana*), la cual pasó a los *Libri de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis* (*ca.* 906), II, CCCLXXI [= CCCLXIV], pp. 354-356, del obispo Regino de Prüm (= *PL*, vol. 132, cols. 352-353; lo recoge también Hansen, 1901: 38-39, doc. II.1); luego se incorporó como c. 1 al libro X del *Decretum Burchardi* (*ca.* 1012), que citamos por el ms. de Colonia, Dombibliothek Codex 119 (*ca.* 1020), ff. 91v-92r (= *PL*, vol. 140, cols. 831-833), y finalmente al *Decretum Gratiani*, Parte II, Causa 26, *quæstio* 5, canon 12, integrado en el *CIC*, vol. I, cols. 1030-1031 = *PL*, vol. 138, cols. 1349-3151. Sobre este texto (del que, hasta donde sabemos, se carece de un estudio en profundidad) y su ambivalente influjo, pueden verse Lesourd (1972: 63), Russell (1972: 75-81 y 1980, trad. 1998: 67-68, 93-94 y 160), Harris (1974, trad. 1980: 187-190), Cohn (1975, ed. 1993: 166-169), Kieckhefer (1976: 38-39 y 161), Cardini (1979, trad. 1982: 29-31), Lecouteux (1988, trad. 2005: 93-104), Ginzburg (1989: 65-67), Arnould (1992: 193-195), Campagne (1997: LII-LV), Brann (1999: 17-18), Tausiet (2000: 33-34), Kors y Peters (2001: 60-62), Boureau (2004*a*: XLVIII-IL [= XLIX] y 2004*b*: 21-22), Mackay (2006: 42-46) y Valente (2006: 1175*a*). En la Edad Moderna fue objeto de viva discusión, siendo tildado de apócrifo y además reinterpretado, para no aplicarlo a las brujas modernas (*striges nostræ*), por algunos de los autores más comprometidos con la condena y represión de la brujería, como Krämer y Sprenger, *Malleus maleficarum*, Pte. I, q. 1, ed. 2006: I, 219-229; Spina, *Quæstio de Strigibus*, I, XXI-XXVII, pp. 59-96; Del Río, *Disquisitiones magicæ*, II, q. 16, p. 88*a*, y V, sect. XVI, pp. 411*a*-423*a*, y Torreblanca, *Defensa*, cap. II, §§ 7-18, ff. 10r*b*-11v*a*, siendo reivindicado por autores más moderados, como Vitoria, *De arte magica*, § 4, q. 2, a. 2, p. 1236 y, sobre todo, Jofreu en su «Defensa del *Canon Episcopi*», incluida en el *Tratado en el qual se repruevan todas las supersticiones* (su edición adicionada en 1628 de la obra de Ciruelo), pp. 251-264. Es ambigua la actitud del mismo Torreblanca, *Epitomes delictorum*, en su dedicatoria «Sacratissimo Regio Senatu», f. ¶2v.

64 *Decretum Burchardi*, X, 1, f. 92r*a-b* (= *PL*, vol. 140, cols. 832-833); el códice de Colonia suprime el verbo *esse* que suplimos enmarcándolo en antilambda y que trae también la versión de Regino de Prüm, *De synodalibus causis*, II, CCCLXXI [= CCCLXIV], p. 355 (= *PL*, vol. 132, col. 352; ed. Hansen, 1901: 39), mientras que lee *arbitrantur* el *Decretum Gratiani*, Pte. II, Ca. 26, q. 5, c. 12, §§ 1-2 (*CIC*, vol. I, cols. 1030-1031 = *PL*, vol. 138, col. 1350).

lla), permite comprender los «terrores nocturnos» ligados a las brujas (estudiados por Tausiet, 2000: 348-371). Se trataba aquí de las herederas supérstites (y por tanto, supersticiosas, desde la perspectiva eclesiástica) de las *lamiæ* y *striges* del mundo antiguo, más parecidas a los vampiros que a las brujas modernas (cfr. nota 18 del cap. V).[65] El momento en que tales seres míticos se materializan es cuando determinadas personas atraen sobre sí la acusación de tales prácticas. Un estadio intermedio entre su caracterización como un monstruo mitológico al estilo de las sirenas o las arpías y su concreción en personas de carne y hueso lo muestra un pasaje poco citado a propósito de este tema (aunque ya resaltado por Alonso del Real, 1975: 23; cfr. et. Arnould, 1992: 44), correspondiente a la célebre *Cena Trimalchionis* del *Satiricón* de Petronio:

> Cum adhuc capillatus essem, nam a puero vitam Chiam gessi, ipsimi nostri delicatus decessit, mehercules margaritum, catamitus et omnium numerum. Cum ergo illum mater misella plangeret et nos tum plures in tristimonio essemus, subito strigæ stridere cœperunt: putares canem leporem persequi. Habebamus tunc hominem Cappadocem, longum, valde audaculum et qui valebat: poterat bovem iratum tollere. Hic audacter stricto gladio extra ostium procucurrit, involuta sinistra manu curiose, et mulierem tanquam hoc loco –salvum sit quod tango– mediam traiecit. Audimus gemitum, et –plane non mentiar– ipsas non vidimus. Baro autem noster introversus se proiecit in lectum, et corpus totum lividum habebat quasi flagellis cæsus, quia scilicet illum tetigerat mala manus. Nos cluso ostio redimus iterum ad officium, sed dum mater amplexaret corpus filii sui, tangit et videt manuciolum de stramentis factum. Non cor habebat, non intestina, non quicquam: scilicet iam puerum strigæ involaverant et supposuerant stramenticium vavatonem. Rogo vos, oportet credatis, sunt mulieres plussciæ, sunt Nocturnæ, et quod sursum est, deorsum faciunt. Ceterum baro ille longus post hoc factum nunquam coloris sui fuit, immo post paucos dies phreneticus periit. Miramur nos et pariter credimus, osculati que mensam rogamus Nocturnas ut suis se teneant, dum redimus a cena. (*Satyrica*, 63, 3-64, 1)[66]

Asistimos aquí al proceso por el que, en formulación de Barandiarán, «seres nebulosos, [...] personajes de caracteres no bien marcados [...] buscan y encuentran actores que los definan y encarnen» (1975: 32), o, según el análisis de Caro Baroja (1975, 1989 y 1990), a la personificación del arquetipo, la cual consiste en «ir de algo que es en sí bastante concreto, a algo que todavía es más concreto que es la persona en sí. Por ejemplo, nos encontramos con cosas, hechos, que en abstracto podemos considerar que se aplican casi siempre a personalidades mágicas. Pero luego, haciendo estudio de estos hechos, vemos la necesidad de referirnos a personalidades concretas y, en un caso, podrá ser el marqués de Villena» (1990).[67] En este terreno,

65 Para más información sobre este punto y, en general, para una exposición complementaria sobre el proceso descrito, pueden verse Cohn (1993: 162-166), Castell (2014: 171-174 y 189-190) y aquí el § 1.1 del cap. V,.

66 El pasaje está puesto precisamente en boca del anfitrión. La equivalencia «γυνὴ φαρμακίς [= 'mujer hechicera']: strix (striga), venefica» la confirman los glosarios (*CGL*, vol. VII, p. 489*a*; *LTL*, vol. IV, p. 506*b*). De ahí que en varias lenguas romances el término haya pasado a designar a la bruja, unas con base en *striga*, como el italiano *strega* y el logudorés *istria*, y otras en *strīga*, como el rumano *strigă*, el veneciano *striga* (con un derivado *strigetso* 'brujería'), el francés antiguo *estrie* o el portugués *estria* (*REW*, n.º 8308; *FEW*, XII, 301b-302a y 307a). La voz *estría* < *strīga*, no recogida en estas fuentes ni en el *DCECH*, está documentada también en castellano y asturiano medievales (vid. Castell, 2014: 173, cuyo comentario es perfectible, y Rico-Avello, 1975: 126, respectivamente). El *Satiricón* presenta además la figura de la vieja hechicera que preludia el arquetipo celestinesco, en la *Proselenos anus* de los caps. 131-138, como ha señalado Caro Baroja (1975: 185-186).

67 El mismo autor recoge un par de ejemplos del mismo fenómeno muy adecuados a nuestro caso: «Hay procesos del siglo XVI en los que se ve cómo a una mujer desagradable y mal considerada por varios motivos, se la denuncia como bruja, acumulando sobre ella toda clase de actuaciones que entran claramente en el arquetipo

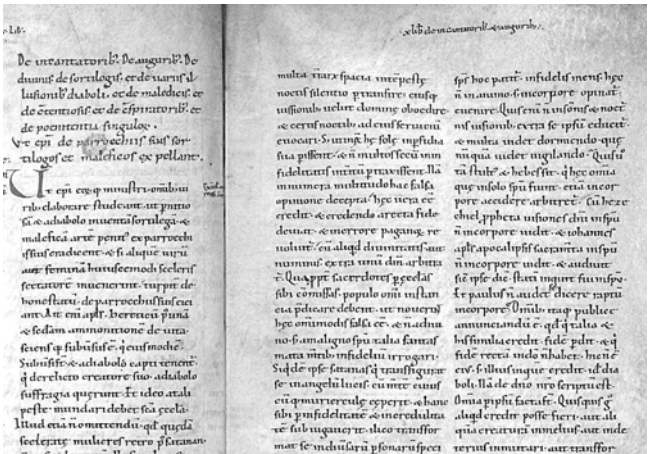


FIGURA 22. El *Canon Episcopi* en el *Decretum Burchardi* (texto del códice de Colonia).

> El derecho contribuyó a proyectar las características de los espíritus malos sobre las brujas humanas. [...] Los espíritus demoníacos se transformaron en *bonæ mulieres*, las fantasmales «buenas mujeres» que merodeaban de noche y entraban a los hogares a robar comida. Finalmente, las *bonæ mulieres* se transformaron en brujas. De manera parecida, el término *striga* o *stria*, originalmente el espíritu de la noche que bebe sangre, pasó a significar bruja. (Russell, 1980, trad. 1998: 66-67)

Sin embargo, pese a lo que se suele considerar y defiende el mismo Russell, ese derecho no era inicialmente ni el civil ni el canónico, porque, como queda dicho, el de brujería no es un crimen inventado por las élites, sino por la acusación popular. La inculpación de ser bruja (más rara vez –aunque también– brujo) y, a partir de un momento dado, su persecución forman parte del derecho consuetudinario local y solo desde él pasan a los códigos de nivel superior. Por otra parte, el cargo de brujería carece, en todo caso, de fundamentos de hecho, aunque llegue a tenerlos de derecho. Hasta donde es posible determinar y salvo tardíos casos muy puntuales (y no totalmente seguros) de auténtica demonolatría, la brujería se reduce a la mera imputación de tal. En rigor, se trataba únicamente una categoría penal, a la que conceptualmente podría considerarse una clase de equivalencia vacía, sino fuese porque muchas veces esas incriminaciones acabaron trágicamente en pavorosas condenas y porque las presuntas víctimas de las brujas realmente se veían afectadas por la convicencia con sus pretendidas victimarias (de lo cual pueden verse diversos ejemplos en el capítulo V).

Las candidatas más obvias para semejante identificación eran «mentally ill or asocial people accused of witchcraft» (en palabras de los Lehner, 1971: 57). En ge-

de la bruja. Las pruebas, sin embargo, hacen que los inquisidores no acepten que la mujer corresponde a tal "arquetipo". En cambio, en alguna otra ocasión, una mujer real, en un proceso, no solamente está caracterizada como celestina y alcahueta con sus puntos y ribetes de hechicería, sino que textualmente se alude a la figura literaria famosísima, al tratar de su personalidad» (Caro Baroja, 1989: 83-84).

neral, «algunas anormalidades fisiológicas y patológicas» o bien «ser envidiosa o malquista» eran razones suficientes para atraer la acusación de brujería, aunque esta se cebaba sobre todo en la marginalidad: «para merecer el oprobio y consideración de bruxa era suficiente con que la desgraciada vecina del pueblo o aldeaños aquejara, llamativamente, alguno de estos síntomas: senilidad, fealdad, decrepitud, suciedad y pobreza».[68] Si a ello se unía un cierto distanciamiento del resto de la población, por causas que podían oscilar desde cierto temperamento misantrópico hasta casos de verdadera sociopatía (cfr. Bonilla, 1975: 230-231; Campagne, 1997: lxxxix), la víctima propiciatoria estaba servida. Este aspecto es fundamental, si se tiene en cuenta que, según la creencia genuinamente tradicional, la bruja puede operar el maleficio de forma absolutamente espontánea, sin recurrir a ningún encantamiento ni contar con más poderes que los que le son propios:

> En determinados lugares de lengua castellana, el concepto de «sabia» tiene connotaciones positivas aplicadas a personas de carácter más o menos brujoide [...], que tienen fuerza curativa natural o que tienen capacidad para adivinar el porvenir; en el ambiente gallego, en cambio, la palabra «sabia» es negativa: habla de la persona que «sabe demasiado», que te anticipa las segundas intenciones, que te puede hacer daño porque tiene un poder que tú no tienes y que es, evidentemente, *plus scia*.[69]

En relación con esta bruja en la opinión de terceros parece que cabría sumarle otro tipo marginal, el de las discrepantes del sistema, dado que es frecuente aceptar que, a efectos de su represión, «la disidencia se vincula a lo mágico brujeril» (Gari, 1988*a*: 113, cfr. 1993: 255*a*, y Gutiérrez Echevarría, 1981: 23), pues la bruja, como «mujer transgresora» actuaría «como acontecer y síntoma de la disidencia» (Zamora y Ortiz, 2012: 6-7; en esta misma línea se sitúa Lara Martínez, 2013). Sin embargo, hasta donde se nos alcanza, la documentación no permite adviertir en las reas de brujería de la Edad Moderna ninguna de las posibles facetas de aquella, si por tal se entiende una discrepancia ideológica o una ruptura deliberada con las pautas comunes de comportamiento,[70] más allá de algunos casos de posible sociopatía o de las sospechas esterotipadas hacia ciertos estados, como el de las «viudas alegres» que comenta Nausia (2012). En este período, la represión de la verdadera disidencia se

68 En palabras de Rico-Avello (1975: 122), referidas a la tradición asturiana contemporánea, pero, a tenor de las fuentes documentales, generalizables al conjunto tanto de España como de Europa (cfr. Gari, 1988*a*: 113; Arnould, 1992: 198-199, y Levkiévskaja, 2007: 360). Para el caso de la viuda vieja, véase en particular Nausia (2012). Debe notarse la excepción de las acusaciones múltiples en el seno de las situaciones de caza de brujas propiamente dicha, en las que, dada la reacción en cadena que implican, cualquier persona era susceptible de ser imputada de brujería (cfr. Campagne, 1997: lxxxv). No obstante, incluso en estos casos, al menos entre los acusados del ámbito vasco-navarro, «veremos que su condición social es ínfima» (Berruezo, 1975: 159).

69 Alonso del Real (1975: 23); la alusión a la *plus scia* remite, claro está, al precitado *Satiricón*, 63, 9, . Respecto de esta caracterización (basada en observaciones etnográficas actuales), compárese el comentario recogido por Lafoz: «Cuando se le preguntó por el actual paradero del libro, contestó con cierto miedo que lo tenia E. B., de la casa PUYUELO. *No m'escubráis, si queréis que siga vivo, pues si ella se entera que lo he dicho me echará el maleficio. Y no hagáis ni digáis nada malo de ella, porque* ***puede echar el maleficio y sin decir nada, por detrás, catacloc, y giba*** [= 'joroba, fastidia'] *a muchos*. Según él, E. B. se fue del pueblo porque era bruja y tenía el Libro de San Ciprián» (1981: 70, la negrita es nuestra). Al no percatarse de esto, Briggs califica de «inconsistency» el que, en el caso de las brujas lorenesas de la Edad Moderna (como sucede en general), «witches were often represented as having injured their victims without any physical agency being involved» (1984: 347).

70 Según la define del *DRAE*, s. v. *disidir*: 'Separarse de la común doctrina, creencia o conducta'.

vehicula más bien a través de las acusaciones de herejía en sentido estricto (cfr. Moreno, 2004: 286-289 y 295-297), cuando no, en los casos más graves, del *læsæ maiestatis crimen* (cfr. Lalinde, 1981: 378-380; Lafuente, 2013, y aquí mismo la nota 135; véase al respecto la sentencia del juez Bernáldez en el caso de la rebelión de Lope de Aguirre, en Pastor y Callau, 2010: 406-407). Por otro lado, la Inquisición misma (al igual que las propias acusaciones de brujería) aparece tanto o más como vehículo de un «cainismo social» horizontal, donde priman intereses y venganzas particulares, que como un medio de represión vertical destinado a aplastar toda heterodoxia (Moreno, 2004: 292-293; cfr., desde una perspectiva complementaria, Pardo, 2003-2004: 4, 7-8, 11 y 16-17). Todo indica, pues, que la imagen de la bruja disidente, transgresora y culturalmente alternativa es únicamente el producto de una aproximación romántica al fenómeno de la brujería, luego propagada desde ciertas lecturas pretendidamente feministas, pero ajena a la caracterización de las reas documentable en los procesos judiciales.[71] En cambio, otro auténtico grupo de riesgo respecto de tales acusaciones, a causa de sus ambivalentes actividades, eran las hechiceras y curanderas en sus diversas modalidades:

> Es probable que en bastantes casos la fe en la práctica y ciencia curanderil de alguna de estas mujeres ancianas se haya convertido en animadversión y acusación de brujería, cuando sus recetas han fracasado. La madre con el hijo enfermo o muerto, el paciente al que han desaparecido varios de forma rápida, el hombre con los rebaños inquietos o afectados de un mal, han buscado al culpable humano de todo esto. No hay que olvidar, por otra parte, que los envenenamientos con hierbas fueron comunes en la época de la lucha de bandos y linajes, y la creencia en la virtud de filtros para hacer amar o provocar la locura era generalizadísima. (Caro Baroja, 1971, reed. 1995: 1028; cfr. Gari, 1991: 70)

> La magia meteorológica es una forma de hechicería que se encuentra en todo el mundo. La magia meteorológica destructiva, junto con la magia que produce otros desastres naturales como hambrunas o plaga de langosta, formaron parte de los maleficios que se atribuían a las brujas durante la brujomanía. (Russell, 1980, trad. 1998: 58)

71 La versión contracultural de la bruja es, en sustancia, un mitologema del movimiento Wicca o neobrujería, que en rigor nada tiene que ver con la brujería histórica (Russell, 1980, trad. 1998: 188-195; González Echevarría, 1984: 164-165; Magliocco, 2011: 23-92; cfr. Harris, 1974, trad. 1980: 208-221 y Whitmore, 2010: 83-84), sino que responde a lo que Campagne (siguiendo a Muchembled) ha llamado, con todo acierto, «la interpretación romántica» de la brujería (1997: LX-LXVII), conformada sobre todo a partir del libro del célebre historiador francés Jules Michelet, *La Sorcière*, de 1862 (cfr. Cohn, 1993: 150-152). En la misma línea se sitúa la visión, insostenible al amparo de la documentación primaria, de la brujería como una forma más o menos organizada de protesta social, como ha propugnado el mismo Russell (1972), pero refuta adecuadamente Harris (1974, trad. 1980: 202-203), quien, en cambio, incide en un error homólogo al considerar la brujería como un mecanismo de las clases dirigentes para dirigir las frustraciones sociales hacia un chivo expiatorio: «El resultado principal del sistema de la caza de brujas [...] consistió en que los pobres llegaron a creer que eran víctimas de brujas y diablos en vez de príncipes y papas» (*ibidem*, p. 205), lo que, de nuevo, carece de respaldo en las fuentes coetáneas, salvo parcialmente en el caso de la *Dæmonologie* de Jacobo I de Escocia. Véase una crítica más detallada de todas estas posturas en Montaner (2014). A este respecto, ofrece una exposición mucho más ajustada Arnould (1992: 287-289), quien declara categóricamente que «La sorcière n'était pas un revoltée» (p. 288), aunque su indistinción entre brujería, hechicería y nigromancia le hace cometer (aquí como en el conjunto de su estimable libro) diversas inexactitudes. En este caso, la principal es que admite en «la sorcière», aunque muy cautelosamente, una posible «revolte "inconsciente" [...] qui n'existait qu'en s'opposant aux normes établies», lo cual podría valer, en el mejor de los casos, para esa hechicera que «Ce qu'elle voulait, c'était sortir d'affaire» (*ibidem*), pero no para la bruja del primer tipo (es decir, la simplemente tenida por tal), que, a tenor de las fuentes procesales, parece haber sido el más característico (según un mecanismo que la misma autora explica muy bien en las pp. 197-200, de las que damos un extracto a continuación).

> Dans un monde où le surnaturel est partout, le moindre événement, le moindre fait, le moindre comportement sortant de la norme peut devenir objet de méfiance et de suspicion, et cela entre pour une grande part dans les accusations de sorcellerie issues de masses. De façon générale en effet, on se méfie de tout. Puisque rien n'arrive sans cause, tout ce qui semble incompréhensible trouve une explication dans quelque processus magique. [...] Méfiance aussi envers celui qui détient un quelconque pouvoir. Envers celui qui peut prédire, car on s'imagine que la prédiction fait l'avenir; envers le guérisseur qui, s'il peut ôter la maladie, peut aussi la donner; envers la sage-femme qui sait comment éviter de procréer mais peut aussi tuer les enfants. (Arnould, 1992: 197-199)

> De Galicia sabemos que algunas de las acusadas [ante la Inquisición] dicen no tener relaciones con los cultos satánicos, pero sí que son curanderas, sabias, o bruxas. Tal vez a más de una, por serlo, sus vecinos la acusaran de meiga, aunque lo hicieran en aquel lenguaje de brujería herética que los poderes oficiales les ofrecían. (González Echevarría, 1984: 165, vid. et. 2009: 80; ejemplos vascos de lo mismo en Bazán, 2014)

Aunque esto no permita, como ya se ha visto, equiparar brujería y hechicería (lo que es fuente de numerosos equívocos), establece un nexo histórico entre ambas categorías. La atribución a las hechiceras de algunas de las actuaciones que posteriormente serían características de las brujas, que aún no se aprecia en la mencionada Simeta de Teócrito, se da ya en el caso de dos personajes cuyo influjo en la versión literaria de las primeras será muy considerable:[72] la Ericto de Lucano, que ejerce la nigromancia para Sexto Pompeyo en la *Farsalia*,[73] y la *venefica* Canidia de Horacio,[74] a la que dedica el quinto y el decimoséptimo (y último) de los epodos, pero que comparece también en el tercero (v. 7) y en las sátiras, I, VIII, 23 y 48 (citada en la nota 34); II, I, 47, y VIII, 85. Esto se manifiesta en aspectos como los maleficios espontáneos (es decir, sin que medie encantamiento) de la primera: «semina fecundæ segetis calcata perussit / et non letiferas spirando perdidit auras» (*Pharsalia*, VI, 521-522); también en el *scelerum ritus* (*Pharsalia*, VI, 507) o los *arcana sacra* (*Epodi*, V, 52) consistentes en sacrificios humanos, especialmente de niños:

> nec cessant a cæde manus, si sanguine vivo
> est opus, erumpat iugulo qui primus aperto,
> [nec refugit cædes, vivum si sacra cruorem]
> extaque funereæ poscunt trepidantia mensæ.
> Vulnere sic ventris, non qua natura vocabat,

72 Como bien señalaba Alonso del Real (1975: 23), en este terreno «La cultura eclesiástico-medieval operaba en gran parte sobre los esquemas del mundo clásico transmitidos por la literatura imperial romana, y los aplicaba más o menos esquemáticamente sobre una realidad que era muy distinta». Sin duda, esto mismo es aplicable a la cultura humanística: «Cuando en el siglo XVI se plantea el problema de la brujería en sus formas más vigorosas, los textos clásicos son manejados con tanta frecuencia como soltura por los juristas y teólogos que defienden las posiciones más violentas: los que, por lo tanto, están en la línea de la credulidad absoluta» (Caro Baroja, 1975: 198; cfr. además 1968, reed. 1996: 184-185).

73 *Pharsalia*, VI, 508-830. Ovidio alude a ella de pasada en *Heroides*, XV, 135-136: «ut quam furialis Erichtho / abstulit». El mismo epíteto adjudica Porfirión a la Canidia de Horacio en su *Commentum*, Epod. V, 15-16, p. 194. Sobre el personaje de Lucano en relación con la necromancia romana, vid. Stamm (1998: 791*a*); cfr. también Calvo (2007: 90), Ogden (2009: 123-124), quien la califica (erróneamente, a nuestro juicio) de *witch*, y Lara (2010: 18-50).

74 Sobre este personaje pueden verse Arnould (1992: 38, 40, 45, 56-57, 69-70), Ogden (2009: 115-121), con la misma imprecisión terminológica señalada en la nota precedente, Lara (2010: 47-48) y Gallardo (2012: 66-68 y 72). Pese a lo que podría deducirse de lo que señala esta última autora en el primer pasaje indicado, donde trata de Canidia y de su compañera *Săgăna* (citada en el epodo III), a la cual pretende caracterizar a partir de una inviable relación etimológica con *sāga* (cfr. Ernout y Meillet, 1956: 589*b*; excluida tácitamente en *OLD*, p. 1679*a*), aquella no es una *saga*, sino una *venefica*, como la misma autora aclara en el segundo lugar citado.

> extrahitur partus calidis ponendus in aris;
> et quotiens sævis opus est ac fortibus umbris
> ipsa facit manes. Hominum mors omnis in usu est. (*Pharsalia*, VI, 554-561)

Como se ve, Ericto realiza estos crímenes como parte de sus rituales necrománticos; en cambio, Canidia los destina a la confección de filtros amorosos: «exsuca uti medulla et aridum iecur / amoris esset poculum» (*Epodi*, V, 37-38), si bien combina esta actividad con la necromancia: «possim crematos excitare mortuos / desiderique temperare pocula» (XVII, 79-80). La preparación de *pocula* o pociones es característica de la hechicera, mientras que la bruja bajomedieval y moderna habría dedicado esos elementos a la confección, sobre todo, del ungüento que le permitía el vuelo nocturno.[75] Este no se les atribuye a las *veneficæ* citadas, como tampoco la succión de sangre o la posibilidad de transformarse en animales que más tarde se les achacaría a las brujas. En cambio, se apunta ya un concepto similar al del posterior pacto diabólico (cfr. Caro Baroja, 1975: 184-185), aunque solo como una posibilidad entre varias: «cuius commercia pacti / obstrictos habuere deos? parere necesse est, / an iuvat?» (*Pharsalia*, VI, 493-495). Por lo tanto, a estos personajes solo cabe tildarlos de protobrujas y no de tales propiamente dichas, como señalaba Robbins:

> Antes de 1350, la brujería significaba fundamentalmente hechicería, restos de ciertas supersticiones populares que tenían un carácter pagano porque se remontaban a épocas anteriores al cristianismo, pero no porque fueran la supervivencia organizada de una religión precristiana opuesta al cristianismo. La hechicería o la magia son fenómenos mundiales y tan antiguos como el mundo, sencillamente un intento de dominar la naturaleza en beneficio del hombre. (1959, trad. 1991: 107).

Desde una línea argumental semejante, Kieckhefer explicaría más tarde que

> The suspects may at times have been eccentric, self-proffesed devil-worshippers. The bulk of known documents, though, sugests that three occasions gave rise to the vast majority of witch trials: actual use of sorcery; use of beneficient magic or folk medicine; and altercations between the accuser and the accused. In any of these instances, the charge brought forth by the accuser would be that of sorcery; the further charge of diabolism would arise, if at all, only in the court. (1976: 105)

No obstante, ambas exposiciones han de matizarse. En cuanto a las tres *occasions* que distingue Kieckhefer, no se han de entender en sentido excluyente; lo primero, porque las prácticas benéficas o maléficas enumeradas como ocasiones primera y segunda constituyen igualmente casos de hechicería; lo segundo y principal, porque la

75 «Adiungit denique [*sc.* quædam malefica] ut certa unguenta ex ossibus et membris puerorurm et precipue renatorum fonte baptismatis, sibi conficiat per que cunctas suas voluntates explere cum sua assistentia poterit. [...] Asseruit etiam quod maiora damna ab obstetricibus inferuntur, quia ut purimum infantes aut habent interimere aut demonibus oferre. Ab ipsa etiam matertera asseruit se graviter fuisse semel verberatam, eo quod ollam quandam occultatam discooperiendo plurimorum infantium capita repperisset. [...] Dicit enim [*sc.* Johann Nieder in *Formicario* suo]: "Prefato inquisitore mihi referente percepi qiod in Lausanense ducatu quidam malefici proprios natos infantes coxerant et comederant". [...] Cum autem Petrus quisivisset a quadam malefica per quem modum infantes comederent, illa respondit: "Modus iste est: nam infantibus, nondum baptizatis precipue, insidiamur, vel etiam baptizatis, presertim quando signo crucis non muniuntur et orationibus [...], et in caldari decoquimus quousque evulsis ossibus tota caro efficitur pene potabilis. De solidiore materia unguentum facimus nostris voluntatibus et artibus ac transvectionibus accomodum. De liquidiore vero humore flasconem, ut utrem, replemus, de quo is qui potatis fuerit additis paucis ceremonijs statim conscius efficitur et magister nostre secte"» (Krämer y Sprenger, *Malleus maleficarum*, Pte. II, q. 1, c. 2, ed. 1494: ff. 47v*b* y 48r*a-b* = ed. 2006: 395-397; sobre el *Modus & usus unguenti ex pueri corpore confecti*, véase también Del Río, *Disquisitiones magicæ*, II, q. 16, p. 90*b*, y q. 24, p. 109*a*).

animadversión es, de hecho, la *conditio sine qua non* de cada concreta acusación de brujería.[76] Esto nos lleva a la objeción más grave a ambos planteamientos, que es el error de considerar la brujería como una mera satanización de la hechicería, confundiendo así sus concepciones tradicional y teologal, si bien Kieckhefer tiene razón en que la original imputación de brujería (*witchcraft*, más que *sorcery*, como ahora veremos) era reformulada en los tribunales en términos de satanismo. Aun así, esto solo es válido para la «nueva brujería» tal y como se entiende a partir del siglo XV, la cual, y en esto aciertan ambos autores, es un fenómeno moderno, hijo de unos determinados condicionamientos históricos y sociales, pero en cuya base solo en parte está la hechicería deformada y transformada (como pretenden estos y otros autores, véase la nota 60). Los crímenes atribuidos a los hechiceros o hechiceras y a las brujas pueden ser muy parecidos, pero los métodos y, desde la perspectiva canónico-teológica, los móviles son distintos, pues se considera que la finalidad de la bruja es afrentar a Dios; se trata de una cuestión de ideas, frente a la hechicería que, como su mismo nombre indica, es una cuestión de hechos (Robbins, 1959, trad. 1991: 298). Los hechiceros son pragmáticos y entre sus objetivos no está la ofensa a la divinidad, sino, normalmente, la consecución de una ganancia, si actúan como terceros, o la satisfacción de un deseo, si operan a título personal. En cambio, desde el punto de vista de la codificación canónico-teológica de la brujería como categoría doctrinal y, en consecuencia, penal, la brujería se asocia indeleblemente con el pacto explícito y la participación en los conventículos, lo cual implica la apostasía y la pertenencia a una secta (Campagne, 1997: x-xi). En 1594, el jurisconsulto William West, en su prontuario legal *Symbolæography,* sintetizaba de manera inmejorable qué se entendía por *bruja* en la Europa occidental de las postrimerías de la decimosexta centuria:

> A Witch or Hagge, is shée which being eluded by a league made with the divell trhough his perswasion, inspiration and jugling, thinketh shée can designe what matter of evill things soever, either by thought or imprecation, as to shake the aire with lightenings and thunder, to cause haile and tempests, to remove gréene corne or trées to another place, to be caried of her Familiar,[77] which hath taken upon him the deceitfull shape of a Goate, Swine or Calfe, &c. into some mountaine farre distant, in a wonderfull short space of time. And sometimes to flie upon a staffe or forke, or some other instrument. And to spend all the night after with her sweet-heart, in plating, sporting, banqueting, dancing, daliance, and divers other divellish lustes, and lewd disports, and to shew a thousand such monstruous mockeries. (Pte. II, cap. Of Indictments, sect. 24, f. 87v; cfr. Robbins, 1959, trad. 1991: 69).

Aquí se representa la fusión inextricable de los elementos tradicionales de la bruja con su representación docta. A la segunda corresponden, ante todo, el pacto demoníaco y el sabbat, mientras que las creencias populares proporcionan su caracterización como voladora y noctívaga, así como un comportamiento propio de la inversión carnavalesca. Además la bruja, no emplea las artes mágicas propias de magos y hechiceros, sino que se vale de sus propios poderes mágicos, ya se expresen verbalmente (*by imprecation*) o simplemente se piensen (*by thought*), reflejando así la tradicional dicotomía entre la brujería innata (de maldad intrínseca) y la hechicería adquirida (y

76 Sobre esto véase Briggs (1984) y lo señalado en el apdo. 2 del cap. V, por Montaner y Tausiet.

77 Es decir, un demonio familiar, a modo de lacayo; en español áureo se usaba la misma expresión (véase el § 4.1 del cap. XVI, por Alberto Montaner).

ambivalente),[78] por más que ambas facetas puedan convivir en una misma persona. El tipo de caracterización hecha por West es el que condiciona tanto la representación de la bruja en la tratadística canónico-teológica como su reflejo literario, bastante escaso en nuestras letras áureas, por lo demás (cfr. Lara, 2012), puesto que aquel corresponde mayoritariamente a hechiceras en unos géneros y magas cultas (u ocasionalmente magos) en otros, como ya hemos ido indicando y se verá en detalle a lo largo del presente volumen.

2.2. *Brujería rural y hechicería urbana*

Otro importante aspecto diferenciador, esta vez de carácter sociológico, lo aportó Julio Caro Baroja (1966: 133-148) al establecer diferencias diatópicas y diastráticas entre brujería y hechicería, que sintetiza así: «se nos abren nuevos caminos para estudiar separadamente la que podríamos llamar Hechicería urbana, individual, erótica, y la Brujería rural, colectiva, de aire más enigmático» (p. 148). Las numerosas investigaciones de archivo ya aludidas en la nota 56 permiten hoy afinar esta caracterización, por lo que hace a las situaciones históricamente documentadas (no necesariamente coincidentes con su representación literaria). Ante todo, la brujería, más allá de la imaginería del aquelarre, no reviste un verdadero carácter grupal, salvo en algunos casos sonados de acusaciones colectivas, restringidas en España (hasta donde sabemos) al ámbito vasco-navarro, como el del célebre proceso de Zugarramurdi (estudiado en detalle por Henningsen, 1983, y Fernández Nieto, 1989; ofrece una síntesis, con transcripción del auto de fe, Gil del Río, 2002: 189-224), el de la villa vizcaína de Ceberio (que dio a conocer Areitio, 1927) o el del navarro valle de Araiz (presentado por Caro Baroja, 1971, reed. 1995: 1025, y analizado por Idoate, 1975), menos célebres, pero muy representativos casos de la «histeria social» o psicosis colectiva típica de la caza de brujas.[79] Fuera de estas situaciones, la bruja suele actuar (a juicio de

78 Esto resulta obvio si se comparan las definiciones que da el propio West del nigromante (*magicke*), que ha hecho un pacto con el diablo, pero que necesita realizar operaciones mágicas, «by uttering of certaine supersticious words conceived, adventure to attempt things above the course of nature, by bringing forth dead mens ghosts, as they falsy pretend, in shewing of things either secret or in places farre off, and in shewing them in any shape or likenes» (*Symbolæography*, Pte. II, cap. *Of Indictments*, sect. 19, f. 87r); del adivino (*southsaying wizzard*), «which divine and foretell things to come, and raise evil spirits by certaine superstititon and conceived formes of words [...] or else set before their eyes in glasses, chrystall stones or rings, the pictures or images of things sought for» (*ibidem*, sect. 20, f. 87r); del ensalmador o curandero (*jugler and sleightie curer of diseases*), «which for the curing of all sicknesses and sores of man and beast, use either certaine superstitious words or writings cakked charmes or spels hanged about the neck or other part of the body» (sect. 22, f. 87v), y del hechicero o encantador (*inchanter or charmer*), quien «through certaine words pronounced and characters or images, herbes or other things applyed, thinke they can doe what they list» (sect. 23, f. 87v).

79 Fuera de este ámbito hay solo alguna incidencia aislada, como la de las siete brujas de Tamarite de Litera, Huesca, ahorcadas por la justicia seglar en 1625 (Gari, 1991: 276) o el conato de proceso de Lage, en Galicia, en 1611, incoado por la justicia real, reclamado por el Santo Oficio y sobreseído por el Consejo de la Suprema (Tausiet, 2000: 68-69). No es, en cambio, una excepción el caso de las espiritadas del valle de Tena (1637-1642), del que dan cuenta Blasco y Lanuza en su *Patrocinio de ángeles y combate de demonios*, III, 11, 21-26, pp. 834*a*-862*b*, y (a su manera) fray Luis de la Concepción en su *Práctica de conjurar*, pp. 140-162, y estudian en detalle Gari (1975: 45-52, 1991: 159-201, 2012: 174-180) y Tausiet (2009*a*). En efecto, allí (como en el célebre caso fancés de Loudoun) lo que se generaliza es la posesión diabólica, y aunque se juzgó a varias personas, el principal imputado por brujería fue su jefe, «Pedro de Arruebo, joven labrador poderoso, rico y atractivo, de carácter caprichoso y violento, cuyo principal empeño era gozar carnalmente de las mujeres. Tenía

sus propios perseguidores) de forma individual, aunque en ocasiones se sentase en el banquillo a varias reas unidas por relaciones familiares (madre e hija, sobre todo) o de amistad,[80] mientras que las hechiceras actúan en el seno de redes sociales más tupidas de lo que solía pensarse, las cuales pueden relacionar a varias practicantes, por ejemplo mediante vínculos de maestra a discípulas (Campagne, 1997: XXXVII). Además, con frecuencia «resulta imposible distinguir con claridad a las hechiceras profesionales de sus clientes, ya que [...] las llamadas "supersticiones" constituían un fondo de cultura común» (Tausiet 2007: 199).[81]

Un rasgo compartido por las variedades, altas o bajas, masculinas o femeninas, de la hechicería urbana, que la diferencia netamente de las prácticas rurales, es su carácter venal: muchos de los encausados por aquel delito hacen de ella su *modus vivendi*, lo que sin duda guarda relación con el carácter de transeúntes de bastantes de ellos (una buena tercera parte, en el caso de los procesos zaragozanos), debido a desavenencias con sus insatisfechos clientes o a la persecución judicial (Tausiet 2007: 198-202). Este componente mercantil se lo atribuía ya santo Tomás a las hechiceras: «si autem per propriam ad inventionem deceptorie propter lucrum aliquod, sicut faciunt vetulæ, dicitur divinatio, et peccatum (est) tum propter mendacium, quia asserunt incerta pro veris, tum propter deceptionem, tum propter usurpationem deitatis» (*Super Isaiam*, cap. 3, l. 3); pero en el siglo XVI lo subrayaba fray Martín de Castañega (según ha señalado ya Granjel, 1975: 1975) para ambos tipos de hechicería: «Por experiencia vemos cada día que las mujeres pobres y clérigos necesitados y codiciosos, por oficio toman de ser conjuradores, hechiceros, nigrománticos y adivinos, por se mantener y tener de comer abundosamente, y tienen con esto las casas llenas de concurso de gente» (*Tratado de las supersticiones*, I, p. 29).[82] En todo caso, el principal elemento

varios cómplices entre los que destacaban Miguel Guillén, sastre y gaitero ocasional, audaz, bravucón, mujeriego, bebedor y jugador, como su amigo, y Juan de Larrat, cirujano bearnés que, por su oficio, tenía fácil acceso a muchas pacientes a quienes trataba de engatusar mediante sus curas» (Tausiet, 2009*a*: 129). Transcribe los principales documentos relativos a la causa inquisitorial seguida contra él Gari (1991: 366-391).

80 Vid. Gari (1975: 51 y 1991: 276-277) y Tausiet (1988: 22 y 2007: 218). El mismo Gari (1981, 1988*b* y 1991: 68-69) documenta el raro caso de una familia acusada colectivamente de brujería en Ipiés (lugar actualmente perteneciente al municipio de Sabiñánigo, en la provincia de Huesca) en 1645, la cual estaba «compuesta por 6 miembros, todos ellos considerados brujos; 4 fueron denunciados a la Justicia Ordinaria, 2 ajusticiados por el pueblo [*i. e.* linchados] y uno, el padre, Domingo Marín, fue pasado por la Justicia Ordinaria a la Inquisición» (Gari 1981: 30), aunque murió –al parecer– de muerte natural.

81 Esto enlaza con la figura del embaucador, que veremos luego, pues «El estafador, el mejor dotado de los delincuentes, está más emparentado de lo que parece con su víctima, ya que pulsa en ella cuerdas afines» (Martínez-Pereda, 1975: 92).

82 La intervención de clérigos (que se ve confirmada por los procesos judiciales) era condenada por el canon *Quicumque sacerdotum* del *Decretum Gratiani*, Pte. II, Ca. XXVI, q. 5, c. 13 (en *CIC*, vol. I, col. 1031-1032 = *PL*, vol. 138, cols. 1351-1352), y, en el ámbito hispánico, por la disposición de las cortes de Briviesca de 1387 prohibiendo *catar en agüeros, é adevinanzas, é suertes é otras maneras de sorterías*: «E porque en este yerro fallamos que caen así clérigos {como legos}, como religiosos é beatos, como otros, mandamos é rogamos a sus perlados [= 'prelados, obispos'] que se enformen de aqueso, é á los tales que los castiguen é que procedan contra ellos á aquellas penas que los derechos ponen» (*Ordenamiento de leyes... de Bribiesca*, trat. I, ley [6], p. 11, lo encerrado entre llaves es una adición espuria, como muestra el cotejo con los otros códices aducidos *ibidem*, nota 5). Esta ley se recoge, con alguna variante, en las *Ordenanzas reales de Castilla*, VIII, IV, 1 (vol. III, pp. 83*b*-84*a*) = *Nueva Recopilación*, VIII, III, 5 = *Novísima Recopilación*, XII, IV, 1 (ed. Martínez Alcubilla, 1885: II, 1856*b*). Esta presencia clerical puede resultar, en principio, sorprendente e incluso paradójica, pero se puede explicar precisamente por «su familiaridad con el mundo de los espíritus, tanto benéficos como maléficos, así como en

FIGURA 23. Brujas conjurando una tormenta.

diferenciador, como ya hemos indicado, es la actitud básica que se vincula a cada actividad, como indica Tausiet:

> El primer rasgo [diferencial] fundamental es que la brujería –creencia en principio característica de los medios rurales, como apuntaba Julio Caro Baroja– a menudo se expresa por medio de seres cuasimíticos y poderosos con capacidad para volar y metamorfosearse, que actúan en oposición a las fuerzas del bien, por más que a partir de la época conocida como la «caza de brujas» se encarnaran o personificaran en individuos de carne y hueso, casi siempre mujeres. Por el contrario, la hechicería aparece representada por hombres y por mujeres con nombres y apellidos, sujetos a las limitaciones humanas, que habitan en núcleos más o menos urbanizados, y que necesitan dominar una serie de técnicas y habilidades si pretenden tener éxito en sus operaciones. (2007: 193)

Esta diversidad de planteamientos queda netamente de manifiesto en el hecho de que, en el ámbito rural, la de *bruja* era una acusación gravísima, mientras que «En la ciudad ya no designa a individuos cuyo poder sobrenatural los asimila a agentes directos del mal, sino que pasa a limitarse a una expresión ofensiva», es decir, un mero insulto, cuyo empleo ni siquiera se consideraba pecado (*ibidem*, pp. 217-218). Por otro lado, la hechicería tampoco se circunscribe a la magia amorosa con la que exclusivamente la identifica Caro Baroja, aunque en este caso se advierte cierta especialización por sexos. Así, en el ámbito rural, las brujas son consideradas «individuos supuestamente nefastos que, por lo común, no son sino víctimas propiciatorias o chivos expiatorios de ciertos males endémicos» y pertenecen a grupos marginales, «preferentemente ancianas, viudas y pobres», mientras que los brujos o, más bien hechiceros, son los encargados de conjurar la lluvia y el pedrisco o de encantar a los lobos para que no agredan al ganado: «En los relatos que incluyen magia benéfica, los protagonistas son campesinos cuyas aspiraciones a una vida mejor se reflejan en el recurso a lo imaginario» (Tausiet, 2007: 196; vid. además Campagne, 1997: XXIII-XXVI). En cuanto a la hechicería urbana, «La alta magia masculina, basada en una cultura libresca, contrasta con el mundo iletrado correspondiente a la magia femenina» (Tausiet, 2007:

su trato constante con lo sagrado, lo que les proporciona un acceso directo a muchos materiales considerados valiosos, como la piedra de ara, el óleo santo, la hostia consagrada, la cera bendecida, cuyo poder mágico no se discute» (Tausiet, 2007: 196; vid. et. Caro Baroja, 1967: I, 200 y 367-377; Gari, 1991: 221-222), lo que se relaciona, por otro lado, con el paso franco de los mismos a dos de los ámbitos mágicos privilegiados: los conventos y, sobre todo, las iglesias, que, «lejos de constituir espacios sagrados al margen de creencias ilícitas, representan, por el contrario, auténticos centros de peregrinaje y aprovisionamiento para los adeptos de la magia» (Tausiet, 2007: 208). A estas prácticas aludía ya Martín Pérez en su *Libro de las confesiones*, de 1316: «a los que usan de las cosas consagradas e bendichas de las iglesias para encantamientos e para malefiçios, ponen penitençia de çinco años» (III, 53, p. 609). Para más detalles, véase Kieckhefer (1989: 151-172), Martín Soto (2000: 261-295), Boudet (2001), Marco (en prensa) y aquí mismo el cap. XII, por Roberto Morales.

200), aspecto analizado por Caro Baroja (1967: I, 107-134 y 187-204) y que, coetáneamente, ya había puesto de relieve Castañega:

> Los hechizos que los hombres hacen atribúyense a alguna sciencia o arte, y llámalos el vulgo nigrománticos, y no los llaman brujos, como eran los sabios maléficos del Faraón, que los dotores los llaman magos [...]. Mas las mujeres, como no tienen excusa por alguna arte o ciencia, nunca llaman nigrománticas (aunque Juan de Mena dijo, por más lindeza, por Medea: *la nigromantesa*)[83] salvo megas, brujas, hechiceras, jorguinas o adevinas. (*Tratado*, v, pp. 63-64)

Según los datos proporcionados por Cirac Estopañán (1942: 209-222), Caro Baroja (1967: I, 187-204), Gari (1991: 218-226) y Tausiet (2000: 481-550 y 565, 2007: 196-205), los adeptos varones se dividen entre practicantes profesionales y aficionados, mientras que los femeninos pertenecen casi en su totalidad al primer grupo, aunque frecuentemente a tiempo parcial. Los primeros ejercen como saludadores, zahoríes o judiciarios,[84] y los segundos son por lo común nigromantes, en tanto que usuarios de grimorios o *claviculæ*, a menudo importados clandestinamente de Francia.[85] Entre

83 Se refiere al *Laberinto de Fortuna*: «estava sus fijos despedaçando / Medea, la inútil nigromantessa, / ferida de flecha mortal de deesa, / que non supo darse reparos amando» (vv. 130*e-h*). Según el *CORDE*, el epíteto reaparece, aplicado siempre a Medea y como préstamo de Mena, en la *Celestina* de Rojas (Auto XX, p. 330) y en la *Suma de geografía* (1519) de Martín Fernández de Enciso.

84 El *saludador* era el que «por oficio saluda [= 'da salud'] con ciertas preces, ceremonias, y soplos, para curar del mal de rabia» (*Autoridades*, vol. VI, p. 32*a*), aunque también se llamaba así a los «catadores de brujas» (vid. Tausiet, 2009*b*), el *zahorí*, «la persona que vulgarmente dicen que ve lo que está oculto, aunque sea debajo de la tierra, como no lo cubra un paño azul» (*Autoridades,* vol. VI, p. 550*a*) y el *judiciario*, «el astrólogo que se jacta del arte de adivinar por los astros» (*ibidem*, vol. IV, p. 325*a*), en particular, el que elaboraba un *pronóstico*, «la composición que hacen los astrólogos y dan al público al principio de año, en que conjeturan los sucessos dél, por las lunaciones y positura de los astros» (vol. V, p. 401*b*) o *almanaque*, que «Son las tablas de astrología, cual es el *Almanah* perpetuo de Rabí Abraham Zacuti. El padre Guadix dice que *manah* es lo mesmo que calendario. Diego de Urrea dice que en su terminación arábiga es *manaquebu*, del verbo *necabe*, que vale decir o referir lo venidero» (Covarrubias, *Tesoro*, p. 129*b*; el verdadero étimo es el primero, el árabe andalusí *al-manáḫ* 'calendario', derivación del clásico *munāḫ* 'lugar donde acampa una caravana', en alusión a las posiciones astrales, vid. Corriente, 2008: 142*b*). Para estos textos en la España áurea, vid. Gari (1991: 115-123), así como el repertorio de obras astrológicas y afines de Hurtado Torres (1984: 109-198).

85 Ya Roger Bacon citaba, hacia 1270, el caso notorio de lo que vendría a ser la *Clavicula Salomonis* y denunciaba la elaboración de flagrantes pseudepígrafos: «Unde quicquid dicunt quod Salomon composuit hoc vel illud, aut alli sapientes, negandum est; quia non recipiuntur huiusmodi libri auctoritate ecclesiæ, nec a sapientibus, sed a seductoribus, qui mundum decipiunt. Nam et ipsi novos libros componunt, et novas adinventiones multiplicant, sicut scimus per experientiam; et tunc ut vehementius homines alliciant, præponunt titulos famosos suis operibus, et eos magnis auctoribus ascribunt impudenter; ac ut nihil omittant de contingentibus, stilum grandisonum faciunt, et sub forma textus mendacia confingunt» (*De secretis operibus*, II, p. 526). Siglo y medio después, Eimeric unía a aquel «qui Salomoni inscribitur qui tabula [*in mg*.: †Aliàs, *clavicula*] Salomonis intitulatur», otro de los más conspicuos, «qui Honorio necromantico inscribitur, qui Thesaurus necromantię à necromanticis apellatur» (*Directorium inquisitorum*, Pte. II, q. 43, § 1, p. 235*b*; véase la edición crítica de Hedegård, 2002). El tercero por orden de aparición, aunque no en cuanto a su fama, es el *Libro de San Cipriano*, no siempre distinguible de los anteriores (Barreiro, 1885; Lafoz, 1981), también conocido como *Ciprianillo* (Alonso del Real, 1975: 25), sobre el que puede verse además la nota 134 del cap. XVI. Enumeran estos y otros varios *libri magici* Trithemius, *Antipalus*, I, III, pp. 291-311 (de este capítulo, seguramente la relación más extensa de libros de magia hecha en este período, hay ediciones exentas, pero textualmente deficientes, de Peuckert, 1956: 47-55; Zambelli, 2003: 356-368, y 2007: 101-112, apénd. 1, y Boudet, 2006: 539-556, anexo I, esta, al menos, bastante bien anotada); Agrippa, *De incertitudine et vanitate scientiarum*, XLV, f. h4v; Martín del Río, *Disquisitiones magicæ*, II, q. 3, p. 55*a*; Torreblanca, *Epitomes delictorum*, lib. II, cap. v, §§ 28-39, ff. 84r*a*-84v*a*, y Bang, *Cælum Orientis*, II, I, pp. 102-103; II, IV, pp. 116-118; II, V, p. 120 y II, VIII, p. 130. Sobre la circulación y procedencia de las versiones impresas y copias manuscritas de estos grimorios, véanse Gari (1975: 45 y 1991: 56-58 y 95-115), Martín Soto (2000: 108-109), Pedraza (1998: 45 y, con más detalle, 2007) y Marco (en prensa); respecto de este tipo de textos en la Baja Edad Media y el Renacimiento pueden verse Delpech

estos últimos destaca la presencia de clérigos (seculares o regulares) y cirujanos,[86] contando como auxiliares (por lo que hace a la obtención de determinados componentes mágicos) con verdugos y herbolarios. Sus objetivos, aparte de los obvios en el caso de los tres oficios propiamente mágicos, consistían fundamentalmente en realizar operaciones lucrativas como localizar tesoros escondidos o «monedas encantadas», fabricar por procedimientos de tipo alquímico «moneda volátil» y, sobre todo, tener suerte para ganar en el juego. Si entre los nigromantes encontramos, aparte de ciertos embaucadores, personas de un mediano pasar, la casi totalidad de las hechiceras pertenecen, coincidiendo en esto con las brujas, a los estratos inferiores, aunque ahora en su versión urbana, pues suelen ejercer de prostitutas, alcahuetas (a menudo de ambas), criadas o mendigas. Su dedicación fundamental son los hechizos amorosos, pero estos a menudo incluyen la petición de que los maridos o amantes solicitados aportasen joyas o dinero. También hay que destacar su dedicación a prácticas de curandería, en especial relacionadas con las enfermedades de mujeres y niños, lo que igualmente se vincula a su frecuente condición de comadronas o parteras (Granjel, 1975: 143).[87]

2.3. *La brujería como secta herética*

Según lo visto, también se ha tendido a realizar la distinción entre brujería y hechicería en virtud de si se ejecuta magia blanca o negra, dado que los hechiceros, según lo explicado arriba, pueden actuar en pro del bien o del mal, y la bruja solo del mal, pues su poder le viene otorgado única y exclusivamente por el diablo (o, en su versión popular original, por su intrínseca malignidad o, por mejor decir, maleficencia).

2.3.1. *Diferencias de actitud*

Esta ambivalencia fue acogida por el derecho hispánico medieval al recibirse el *ius commune* (Martínez-Pereda, 1975: 75), como se aprecia al comparar el *Fuero de*

(1998*c*) y Hedegård (2002: 40-42) así como, específicamente para el caso español, Cirac Estopañán (1942: 11-38), Caro Baroja (1967: I, 135-151 y 267-273; II, 233-304), y aquí el ya citado cap. XII, por Roberto Morales.

86 Los cirujanos constituían un peldaño intermedio, dentro del mundo de la medicina, entre el médico y el barbero-sangrador, puesto que su labor no era propia de las artes liberales, sino de las mecánicas: «CIRUJANO. El médico que cura de heridas o llagas. [...] Y es cierto que el buen médico debe estar diestro en la teórica de todas estas artes, ya que no las ejecute con sus manos lavadas y llenas de anillos. El obrar con ellas se remite al cirujano» (Covarrubias, *Tesoro*, p. 546*a*). Ello facilitaba que, frente al posible uso por parte de los médicos de planteamientos vinculados a la astrología o, en un momento dado, a la espagiria y la iatroquímica (cfr. Puerto *et al.*, 2001, y Rey Bueno, 2002), aquellos pudieran recurrir a procedimientos de tipo «supersticioso», amparados, en todo caso, por el prestigioso halo de sanadores. Véase aquí mismo un ejemplo en la nota 78.

87 Puede verse una síntesis más amplia de las actividades de las hechiceras y de sus contrastes y ocasionales afinidades con los nigromantes, así como de sus respectivas plasmaciones literarias, en el capítulo V, por Eva Lara. A este respecto, hay que señalar que Boudet (2001), respecto de los nigromantes juzgados en París en 1398 y sus doctrinas condenadas ese mismo año, considera que «l'ensemble de ces rituels appartient à une culture commune et que la distinction entre magie savante et sorcellerie populaire semble ici peu opérante» (p. 137). Sin duda, entre ambas se dan casos de isomorfismo y algunos de influencia (en particular de nigromancia a hechicería), pero los ritos que él describe responden claramente a una astromagia ceremonial que no tiene nada que ver con la hechicería tradicional, salvo por el uso de figuras mágicas de cera, cobre o bronce para ciertos encantamientos y por las creencias apotropaicas que el nigromante Jean de Bar señala al final de su confesión y retractación de 1398: «croire que un clo de cheval offert en don un certain jour de l'an vausist contre encloure de chevaulx; croire que le denier offert premierement le jour du grand vendredi vausist a aucunes teles choses; croire que le cuer d'une taupe porté sur luy empescha d'estre desrobé, etc.» (ed. Boudet, 2001: 157, doc. 3, § 18).

Cuenca, en su versión de principios del siglo XIII, con las *Partidas* alfonsíes, de *ca.* 1275. El primero dispone escuetamente, en su artículo *De las mugeres que son ervoleras*, que «la muger que fuere ervolera o fechizera, quémenla o sálvese por fierro» (§ 35 = XI, XLI Form. Sist.),[88] lo que se atiene a los preceptos bíblicos, de acuerdo con lo dispuesto en Éx 22, 17 [18]: «maleficos non patieris vivere» y Lv 20, 27: «vir sive mulier in quibus pythonicus vel divinationis fuerit spiritus morte moriantur; lapidibus obruent eos: sanguis eorum sit super illos». La *General Estoria* de Alfonso X traduce el primero de estos pasajes por «Los que fueren ervoleros o fechizeros mueran por ello» (I, XV, 10, p. 422*b*).[89] En cuanto a las *Partidas*, establecen que:

> Acusar puede cada uno del pueblo delante el judgador a los agoreros, e a los sorteros, e a los otros baratadores [= 'embaucadores'] de que fablamos en las leyes deste título. E si les fuere provado por testigos, o por conocencia dellos mismos, que fazen e obran contra nuestro defendimiento alguno de los yerros sobredichos, deven morir por ende. E los que los encubrieren en sus casas a sabiendas deven ser hechados de nuestra tierra por sienpre. Pero los que fiziessen encantamiento o otras cosas con entención buena, assí commo sacar demonios de los cuerpos de los onbres o para desligar a los que fuessen marido e muger que no pudiessen convenir, o para desatar nuve que echasse granizo, o niebla, porque non corrompiesse los frutos, o para matar lagosta o pulgón que daña el pan [= 'trigo; cereal'] o las viñas, o por alguna otra razón provechosa semejante destas, non deve aver pena, ante dezimos que deve resçebir gualardon por ello. (VII, XXIII, 3)[90]

88 La redacción coincide con el original latino, art. *De veneficis et factiosis*: «Mulier que herbolaria vel factiosa fuerit, conburatur, vel salvet se per ferrum». La pena es recogida por todos los fueros de la familia Teruel-Cuenca, como el propio de Teruel (§ 380: *De muliere facticiosa*), el de Iznatoraf (§ 264), el de Zorita de los Canes (§ 266), el de Úbeda (§ 29b), el de Alcaraz (§ 43a), el de Alarcón (§ 250), el de Andújar (§ 258) o el de Baeza (§ 264); *cf.* Torquemada (en prensa, n. 46). Las posteriores disposiciones forales aragonesas castigan el delito de forma menos radical, pero igualmente tajante, al prescindir (de acuerdo con el primitivo derecho canónico inquisitorial) de formalidades jurídicas al respecto: «Statuimus nos Rex prædictus [*sc.* Petrus Secundus, *i. e.* Quartus] de voluntate Curiæ supradictæ, quod quicumque recursum habuerit ad dictos se divinare fingentes, sortilegos, aut fetilleros, tàm qui recursum ad eos habuerit, quàm dictus divinus sortilegus, vel fetillerus, pro vice qualibet qua hoc attentaverint, pœnam incurrant centum solidorum Iaccensium [...]. Et nihilominus prædicti puniantur in bonis ad arbitrium iudicis competentis: qui procedat in eo summariè, *absque strepitu & figura iudicii, & aliis dilationibus, sola veritate attenta*, recepto à partibus iuramento, super quibus mulieres possint perhibere testimonium veritatis» (For. *De divinis sortilegiis, sive fictileriis*, Cæsaragugustæ, 1349, lib. IX, forma cronológica = X, XXXVIII, 1, forma sistemática, en *Fueros*, ed. Savall y Penén, vol. I, p. 325*a*; las cursivas son nuestras; cfr. Gómez de Valenzuela, 2011: 18). El mismo carácter expeditivo se advierte en la ley correspondiente de la *Setena Partida*, pero allí, como ahora se verá, se exceptúa la magia blanca.

89 El texto original hebreo usa en Éx 22, 17 [18] el término מְכַשֵּׁפָה (*mək̲aššefāh*), femenino singular del *mək̲aššafim* de Éx 7, 11 visto en la nota 37, propiamente el participio activo (*mək̲aššef*) del verbo *kiššef* 'hechizar, practicar la hechicería', equivalentes del acadio *kašāpu* (verbo), *kaššāpu* (nombre de agente, fem. *kaššāptu*) y *kišpū* ~ *kaššāpūtu* (sustantivo abstracto), así como *kušāpu* 'sustancia embrujada' que engloban diversas prácticas mágicas, como la hechicería, la adivinación sortiaria y quizá la necromancia (para el hebreo, vid. Koehler y Baumgartner, 1985: I, 459*b*; para el acadio, *CAD*, vol. VIII, pp. 284*a-b*, 291*a*-292*a*, 454*b*-456*b* y 598*a*; respecto de la hechicería en la cultura babilónica, véase *DCE*, pp. 1214*b*-1216*a*). En cuanto a Lv 20, 27, habla del hombre o la mujer «con / en el cual haya un espectro (אֹוב = *ôb̲*) o un [espíritu] sabio (יִדְּעֹנִי = *yiddəʿonî*)». Sobre el primer término, véase la nota 121; el segundo es un sustantivo derivado de la raíz semítica {yʾd} cuyo sema básico es >conocimiento< y cuyo verbo hebreo en su forma causativa *hifʿīl* significa 'dar a conocer, hacer saber, comunicar', de donde 'pronosticar, predecir' (Koehler y Baumgartner, 1985: I, 366*b*-367*a*; Schöckel, 1994: 308*a-b*).

90 Según señala la glosa *ad locum* de Gregorio López (vol. VII, f. 74r, nota *l*), esta disposición, aunque contraria al planteamiento canónico, concuerda con la *L. eorum, C. de Malefic. et math.*: «Eorum est scientia punienda et severissimis merito legibus vindicanda, qui magicis adcincti artibus aut contra salutem hominum moliti aut pudicos animos ad libidinem deflexisse detegentur. Nullis vero criminationibus implicanda sunt remedia humanis quæsita corporibus aut in agrestibus locis innocenter adhibita suffragia, ne maturis vindemiis metuerentur imbres aut ruentis grandinis lapidatione quaterentur, quibus non cuiusque salus aut æstimatio

Esta actitud era admitida en fechas parejas por las corrientes más morigeradas de la Iglesia para ciertas actividades, como el sortilegio en sentido estricto, es decir, la adivinación sortiaria, como veremos luego, y es la que se mantuvo popularmente, según se desprende todavía de los informes etnográficos del siglo XX (cfr. Lisón, 1979, y varios de los trabajos recogidos en *BCSS*). No obstante, desde la perspectiva canónico-teológica el carácter benéfico o maléfico de las acciones de los hechiceros no convertía su actividad en magia blanca (identificada únicamente con la natural y, con dudas, con la ritual o numinosa, véase la nota 25), puesto que en aquellas mediaba siempre pacto diabólico tácito o expreso, de donde no podía salir nada bueno, pues, aunque «parece que sea cosa lícita al christiano servirse del diablo como de un moço o esclavo y mandarle hazer algunas cosas cosas que vienen en provecho de todo el pueblo de Dios», sin embargo, «no es lícito al christiano hazer lo que Dios le tiene vedado con mandamiento muy encarescido. Y, pues que [...] que Dios tiene vedado muy encarecida y estrechamente al hombre que ni en bueno ni en malo tenga plática con el diablo, so pena de peccado mortal muy gravíssimo, que es alevosía y traición contra Dios, y es apostasía contra la religión christiana, no puede ser lícito al christiano hablar con el diablo, ni mandarle hazer cosa alguna, por buena que parezca» (*Reprovación*, III, 12, f. 76v-77v; cfr. también Castañega, *Tratado*, XXI, p. 179).

Incluso en la relación con el diablo se aprecia una diferencia entre brujería y hechicería: «Quizá el rasgo más definitorio sea el hecho de que mientras en el campo el diablo, una vez la bruja ha renegado de Dios, parece sobrevenir o presentarse a voluntad, en la ciudad es convocado o conjurado por quienes lo necesitan para sus fines» (Tausiet, 2007: 204). En este segundo caso, y de acuerdo con el espíritu mercantil que preside sus prácticas, «Por lo que respecta al trato entre las hechiceras y los demonios invocados, puede hablarse de un auténtico intercambio de bienes basado en la reciprocidad: ellas ofrecen pedazos de comida, zapatos y hasta monedas a los demonios y estos han de cumplir con su trabajo y traer consigo cuanto antes a los amantes desdeñosos o indiferentes» (*ibidem*, pp. 204-205), en lo que cualquier lector reconocerá la actitud de Celestina y su parentela. Esto contrasta vivamente con el carácter más bien vasallático del vínculo que preside la brujería (como veremos luego), en la cual el pacto expreso es *conditio sine qua non*:

> En el contexto cristiano de la Edad Moderna europea, los poderes perniciosos de las brujas terminaron atribuyéndose por los hombres de Iglesia al hecho de haber renegado de Dios (apostasía) para rendir culto a su adversario, el diablo, con quien tales mujeres depravadas acostumbrarían a copular. (Tausiet, 2007: 195).

De ahí su diferente consideración social y penal, que destaca Hope Robbins:

> La brujería tiene significados distintos según las personas. Las variaciones lingüísticas y el uso incorrecto en el transcurso de los años han oscurecido su verdadero significado. Durante los dos siglos en que se impuso la brujomanía en la vida religiosa e intelectual de Europa, el término tenía

læderetur, sed quorum proficerent actus, ne divina munera et labores hominum sternerentur» (*Codex Iustinianus*, 9.18.4, en *Corpus Iuris Civilis*, vol. II, p. 380*a*), de la cual se ocupa también (por supuesto, para matizarla o rechazarla) Martín del Río, *Disquisitiones magicæ*, III, Pte. I, q. 3, sect. 2, p.193*a-b*; III, Pte. II, q. 4, sect. 8, p. 239*a-b*; IV, Pte. IV, q. 5, sect. 2, 334*a*, y V, app. I, p. 426*a*. Respecto de esta actitud en el derecho imperial tardío, compárese la disposición de los emperadores Valentiniano, Valente y Graciano: «Nec haruspicinam reprehendimus, sed nocenter exerceri vetamus» (*Codex Theodosianus*, 9.16.9), comentada por Escribano (2012: 96*b*).

un significado concreto, reconocido por todos.[...], la brujería significaba una sola cosa: un pacto con el Diablo para obrar el mal. Para católicos y protestantes, la brujería era herejía. (1959, trad. 1991: 105-106).

2.3.2. *Demonolatría y apostasía*

De acuerdo con lo expuesto en la celebérrima bula *Summis desiderantes affectibus* (1484), por la que Inocencio VIII daba plenos poderes a los inquisidores (personalizados en Krämer y Sprenger) en la lucha contra la brujería, el mayor crimen cometido por los brujos, «complures utriusque sexus personæ», era «Fidem præterea ipsam, quam in sacri susceptione baptismi susceperunt, ore sacrilego abnegare [...] instigante humani generis inimico» (§ 1).[91] Esta acusación corresponde, en rigor, a apostasía:

> Estos términos de apostasía, apóstata, y apostatar al principio fueron castrenses, de los que se pasaban al enemigo, quebrantando la fe y el juramento que tenían hecho a su duque o capitán; pero agora los tomamos en el sentido de los que habiendo recebido la fe del baptismo y jurado la milicia cristiana se pasan al enemigo Satanás. (Covarrubias, *Tesoro*, s. v. *apostatar*, p. 191*a*)

Así lo dictamina (de acuerdo con la doctrina escolástica sobre la magia negra, que veremos luego en detalle) el maestro Ciruelo:

> Por todo lo sobredicho en esta segunda regla, queda concluydo que qualquiera christiano es muy estrechamente obligado a velar sobre sí, en huyr y se apartar con toda atención de aquellas obras o cerimonias supersticiosas en que los sanctos doctores theólogos determinan que ay pacto o concierto de amistad alguna con el diablo [...], porque en qualquiera dellas cae en peccado de apostasía y

INNOCENTIVS OCTAVVS PONT. CCXVII.
ANNO DOMINI MCDLXXXIV.

INnocentius VIII. Genuensis, Ioannis Baptista Cibo, anteà dictus, presbyter Card. S. Laurentij in Lucina, creatus 4. Kalen. Coronatus pridie Idus Septemb. Anno Domini 1484. Vixit annos 7. menses 10. dies 17. Creauit Card. 8. Obijt octauo Kal. Augusti anno 1492. Corpus eius in Basilica S. Petri sepultum fuit. Vacauit sedes dies 26.

Inquisitorum hæreticæ prauitatis Iurisdictio, contra hæresim siue sectam Maleficorum.

De his Maleficis, & Sortilegis plene habetur in cap. 26. q. 1. & seqq & in tit. de Sortileg Necnon de commercijs cum dæmone habentibus, est sup. constitutio 13. Ioan. XXII. fol. 177. Super.

Huic autem const. consonant alijæ pleniores dispositiones de quibus inf. in const. 43. Leonis X. Honestis. const. 2. Adriani VI. Dudum. & const. 17. Sixti V. Cali.

INNOCENTIVS EPISCOPVS, seruus seruorum Dei. Ad futuram rei memoriam.

SVMMIS desiderantes affectibus, prout Pastoralis sollicitudinis cura requirit, vt fides Catholica nostris potissime temporibus vbiq. augeatur, & floreat, ac omnis hæretica prauitas de finibus fidelium procul pellatur, ea libenter declaramus, ac etiam de nouo concedimus per quæ huiusmodi pium desiderium nostrum votum sortiatur effectum, cunctisq. propterea per nostræ operationis ministerium, quæ per prouidi operatoris farculum erroribus extirpatis, eiusdem fidei zelus, & obseruantia in ipsorum corda fidelium fortius imprimatur.

FIGURA 24. Inocencio VIII y su bula *Summis desiderantes affectibus* (1484).

91 *Bullarium Romanum novissimum I*, p. 330*a*; *Magnum Bullarium Romanum*, vol. I, p. 443*b*; *Bullarium Romanum: Taurinensis editio*, vol. V, p. 297*a*; *Septimus Decretalium,* lib. V, tít. XII, c. 4, pp. 627-631; Hansen (1901: 24-27, doc. I.36); vid. fig. 24. Se incluye también en los preliminares de todas las ediciones del *Malleus maleficarum* (de las que hemos consultado los incunables de 1490, f. a2r, y 1494, f. Œ2r; ed. crítica de Mackay, 2006: I, 199-202), así como, extractada, en la *Quæstio de Strigibus* de Bartolommeo de Spina (I, III, pp. 9-10). Sobre el alcance, a menudo exagerado, de esta carta apostólica, que formalmente es una bula, aunque por su contenido constituye más bien un rescripto pontificio, véanse las precisiones de Pacho (1975); cf. también Russell (1980, trad. 1998: 99). Algunos autores han defendido que la bula era «inauténtica», debido a ciertas cuestiones doctrinales problemáticas (cfr. Bouyer, 1983: 419). Sin embargo, la minuta de la bula se conserva en el Archivo Secreto Vaticano y ha sido editada y traducida por Mackay (2006: I, 718-720 y II, 613-615), quien también comenta la bula en su conjunto (vol. I, pp. 121-135). Además, «its likeness to other papal documents, its particular emphasis upon preaching, and its lack of dogmatic pronouncement on the subject of witchcraft place it squarely in the tradition of papal concern for heresy and disbelief» (Kors y Peters, :2001 17); cfr. et. Mackay (2006: I, 121), aunque su aseveración de que «in preceding centuries [medieval popes] had issued a number of letters that dealt with the suppression of whichcraft» (*ibidem*) es incorrecta, pues tales disposiciones o aluden a la demonolatría y a la nigromancia asociada a ella, o lo hacen a la herejía concebida como secta satánica, lo que preludia la concepción canónico-teológica de la brujería, pero no se identifica con ella (véanse los párrafos siguientes del presente apartado y el § 2.3.2 del cap. XVI).

> trayción contra su Dios como christiano renegado. (*Reprovación*, I, 1, f. 12r)[92]

En los mismos términos se había referido fray Martín de Castañega al supuesto pacto diabólico del papa Silvestre II, quien, en su opinión, «apostató e hizo pleito homenaje al demonio, porque le favoreciese en todas las cosas que él deseaba, y dióse a la nigromancia y artes mágicas» (*Tratado*, 1, p. 28). Esto es, en efecto, lo acorde a la doctrina teológico-canónica:

> Para ser apóstata, es preciso que el fiel renuncie a su fe. No son apóstatas los herejes, puesto que éstos pueden negar uno o más de los dogmas o verdades, mientras que el apóstata renuncia a todos. Son apóstatas todos aquellos que, habiendo recibido el bautismo, niegan a Dios como los ateos, [...] y los panteístas, que identifican, todos los seres en un Dios. Será también apóstata aquel que habiendo sido bautizado, abandone la Religión católica para abrazar una religión pagana, la mahometana o la judía. [...] La apostasía es, por lo tanto, el pecado más grave que pueda cometerse contra la religión. El antiguo derecho la castigaba con las penas más severas, tanto espirituales como temporales: excomunión mayor, privación de oficio y beneficio, confiscación de bienes, infamia, cárcel perpetua e incluso la pena capital. (*ERC*, vol. I, p. 822b)

Sin embargo, la misma bula *Summis desiderantes affectibus* alude únicamente a la herejía: «omnis hæretica pravitas de finibus fidelium procul pellatur» (proœm.), «hæreticæ pravitatis Inquisitores per litteras Apostolicas deputati» (§ 1), «et ne labes hæreticæ pravitatis [...] sua venena diffundat» (§ 2), si bien, en rigor, no la identifica netamente con ella, contentándose con dar expresiones más bien imprecisas al referirse de modo directo a las prácticas que allí se condenan: «nefandis superstitiosis et sortilegis excessibus, criminibus et delictis [...] excessus et crimina huiusmodi nos sine animarum earum evidenti iactura» (§ 1), «labes [...] aliorumque excessuum huiusmodi» (§ 2), «ipsasque personas, quás in præmissis culpabiles reperierint, iuxta earum demerita corrigere, incarcerare, punire et mulctare» (§ 2).[93] Dicho en términos jurídicos, las alusiones a la herejía no establecen claramente una calificación penal del delito perseguido. Tampoco se pronuncian al respecto la bula *Hebræorum gens* (1569), de Pío V, cuando achaca a los judíos la práctica de las «fœdas et infames quasquas artes» de la magia negra,[94] ni la bula *Antiqua Iudæorum improbitas* (1581), de Gregorio XIII,[95] por la que se faculta a los inquisidores a actuar contra los judíos y los infieles en ciertos casos, entre ellos las prácticas demonolátricas y nigrománticas:

> Statuimus ac etiam declaramus inquisitores hæreticæ pravitatis libere procedere posse in omnibus causis et casibus, qui sequuntur. [...] Si [quis Iudæus aut infidelis] dæmones invocaverit, consulueritve, aut eorum responsa acceperit, ad illosve sacrificia aut preces ob divinationem aliamve causam direxerit, aut quid eis immolaverit vel thuris alteriusve rei fumigationes obtulerit, aut alia quævis impietatis obsequia præstiterit. (§§ 1 y 3, p. 451*a* = p. 378*a-b*)

92 Reitera esta calificación del delito en III, XII, f. 77v (citado arriba), en I, II, ff. 15v-16r (que veremos luego) y en otros tres pasajes.

93 *Bullarium Romanum novissimum I,* p. 330*a-b*; *Magnum Bullarium Romanum*, vol. I, p. 443*b*; *Bullarium Romanum: Taurinensis editio*, vol. V, pp. 297*a*-298*a* (en todos los *Bullaria* lleva la significativa rúbrica de «inquisitorum hæreticæ pravitatis Iurisdictio, contra hæresim sive sectam Maleficorum»); Krämer y Sprenger, *Malleus maleficarum*, ed. 1490, f. a2r, y ed. 1494, ff. Œ2v-Œ3r; Spina, *Quæstio de Strigibus*, I, III, pp. 9-10; Hansen (1901: 25-26).

94 *Magnum Bullarium Romanum*, vol. II, p. 177*a*; *Bullarium Romanum: Taurinensis editio*, vol. VII, p. 740*a*; *Annales Ecclesiastici, a. a.* 1569, n.º 77, vol. XXXVI, p. 169*b*.

95 *Magnum Bullarium Romanum*, vol. II, pp. 450*b*-452*a*; *Bullarium Romanum: Taurinensis editio*, vol. VIII, pp. 378*a*-380*b*; Peña, *Literæ Apostolicæ*, ed. 1587: 139-140.

En estos casos es lógico que, puesto que no se trata de cristianos, no se hable expresamente de herejía, pero ocurre lo mismo en la bula *Cœli et terræ Creator* (1586) fulminada por Sixto V contra los practicantes (católicos) de las artes adivinatorias, donde de nuevo se alude a la intervención de los «Inquisitores hæreticæ pravitatis», pero tampoco se llega a calificar expresamente de herejía a tales actividades: «supradictas damnatas, vanas, fallaces, et perniciosas divinandi artes, sive scientias» (§ 3).[96] El texto más explícito (del que la bula precitada toma la descripción de los nigromantes) lo constituye una pieza algo menos conocida, pero de interés por su fecha temprana (en relación con la nigromancia, frente a la hechicería y las supersticiones), la constitución pontificia *Super Illius Specula* emitida en 1326 por Juan XXII (propiamente XXI, papa de 1316 a 1334) «Contra immolantes dæmonibus, aut responsa et auxilia ab eis postulantes, sive tenentes libros de eiusmodi erroribus tractantes»[97].

96 *Magnum Bullarium Romanum*, vol. II, pp. 516*b*-517*a* (que da un texto bastante estragado); *Bullarium Romanum: Taurinensis editio*, vol. VIII, p. 647*a*. Recogen también esta bula Peña, *Literæ Apostolicæ*, ed. 1587: 142-144, y, como apéndice, Jofreu, *Tratado*, pp. 265-273, a quien seguimos en ocasiones, pues ofrece mejores lecturas (la cita en pp. 144 y 272, respectivamente). Según sucede a menudo con estos documentos, más mencionados que leídos, corren al respecto algunos planteamientos erróneos, como recoge Campagne: «La bula *Cœli et terræ,* de 1586, por la cual Sixto V condena todas las formas de magia existentes, viene a cerrar un proceso abierto con la *Super illius Specula* en 1326, por la cual Juan XXII inicia el proceso de asimilación de la magia con la herejía» (1997: XXXIV). En la misma línea, señala Arnould que: «Alexandre IV avais refusé aux dominicains l'autorisation de poursuivre la sorcellerie sous couvert d'héresie, le XIVe siècle, lui, franchira le pas. Lorsque Juan XXII publiera en 1326 la bulle *Super illius specula*, il donnera enfin cette autorisation et liera pour plusieurs siècles les deux accusations. L'équation hérésie-sorcellerie était cette fois définitivement établie est allait bientôt s'etendre» (1992: 156). En realidad, la bula de Sixto V hace referencia a las artes adivinatorias y solo tangencialmente a otras prácticas mágico-supersticiosas, además de permitir el uso de la astrología para la predicción «naturalista» en la medicina, la agricultura y la navegación, mientras que la de Juan XXII se refiere a la demonolatría y, dentro de ella, a la nigromancia (véase Torquemada, 2010: 660, y aquí la nota 102). Es decir,ninguna de las dos bulas tiene nada que ver con la brujería y ambas son, de suyo, compatibles con la práctica de la magia natural. En cuanto a la herejía, como estamos viendo, la constitución de Sixto V carece de relevancia al respecto, mientras que la de Juan XXII solo apunta en esa dirección (pese a lo que sostienen también Maier, 1952: 227 y Boureau, 2004*a*: XLVII, y 2004*b*: 20-21, sin distinguir la equiparación de penas y la calificación penal del delito; tampoco es adecuado a este respecto su análisis de las consultas de 1320 que citamos en la nota siguiente, pero no podemos entrar en detalles). Finalmente, hay que precisar que la decretal *Quod super nonnullis quæstionum* (1258), de Alejandro IV, no se dirige a los dominicos en particular, sino a los inquisidores en general (dominicos, franciscanos o, más rara vez en esa época, seculares), según veremos luego.

97 *Bullarium Romanum novissimum I*, p. 177*a*; *Magnum Bullarium Romanum*, vol. I, p. 228*b*; *Bullarium Romanum: Taurinensis editio*, vol. IV, p. 315*b*. La recoge también Eimeric, *Directorium inquisitorum*, Pte II, q. 43, § 9, pp. 239*b*-240*a*, y la ofrecen extractada los *Annales Ecclesiastici*, *a. a.* 1327, n.º 45, vol. XXIV, p. 333*a* y Hansen (1901: 5-6, doc. I.5). Esta bula vino precedida por una consulta jurídico-teológica dirigida por Juan XXII en 1320 a diez teólogos y canonistas (ed. parcial Maier, 1952; ed. Bourau, 2004*a*), cuyo fin último era determinar si determinadas prácticas mágicas (*maleficia, baptizatio ymaginum*) y demonolátricas (*invocatio demonum*, *sacrificare demoniis*) debían considerarse como casos de sortilegio, es decir, «futurorum contingentium investigatio illicita» o como un delito más grave, asimilado ya a la herejía, «falsa existimatio alicuius eorum que ad veritate fidem vel morum bonitatem pertinent» (*edd. cit.*, p. 243 = p. 3; vid. et. Boureau, 2004*b*: 25-26 y, con cautela, 61-91; mejor Boudet, 2006: 452-454). Esta consulta y la subsiguiente bula (cuya limitada equiparación penal de demonolatría y herejía revela las discrepancias de las *responsiones* de 1320) vinieron acompañadas por otras actuaciones a lo largo de todo su pontificado, como el proceso contra Robert de Mauvoisin, obispo de Aix, en 1317-1318 (ed. y est. Shatzmiller y Chartrain, 1999; vid. et. Théry y Boudet, 2012) o numerosas cartas apostólicas recogidas en el *Bullaire de l'Inquisition française* (en especial, docs. 23-24, 29-30, 50, 67, 72, 77, 78 bis, y 109-111). Estas fuentes revelan la honda preocupación del pontífice por este tipo de prácticas. En particular, destacan la carta apostólica de 1318 en la que encarga al obispo de Fréjus y otros dignatarios eclesiásticos perseguir a ciertos clérigos y otros residentes en la curia por prácticas nigrománticas y demonolátricas (ed. Hansen, 1901: 2-4, doc. I.3; extractada en los *Annales Ecclesiastici*, *a. a.* 1317, n.º 53, vol. XXIV, pp.

En el exordio de esta constitución contra quienes «dæmonibus namque immolant; hos adorant; fabricant, ac fabricari procurant imagines, annulum vel ſpeculum, vel phialam, vel rem quamcumque aliam magice ad dæmones inibi alligandos», se habla de ellos en términos de enfermedad de la Iglesia: «pro re fętidissima fętidam exhibent servitutem: proh dolor! huiusmodi morbus peſtifer, nunc per mundum solito amplius convalescens, successive gravius inficit CHRISTI gregem», pero se alude expresamente a la herejía en las sanciones previstas contra la demonolatría y nigromancia (§ 2), en primera instancia la excomunión *ipso facto*, pero «Statuentes firmiter, quod præter pœnas prædictas, contra tales, qui admoniti de prædictis, seu prædictorum aliquo infra octo dies à monitione computandos præfata à præfatis non se correxerint, ad infligendas pœnas omnes et singulas, præter bonorum confiscationem dumtaxat, *quas de iure merentur hæretici*, per suos competentes iudices procedatur».[98] Como se ve, no se produce una identificación de demonolatría y herejía, sino solo una equiparación a efectos penales, lo cual supone un importante acercamiento, pero no más. En general, este planteamiento se hace indudable eco de lo diſpuesto en el *Canon Episcopi*:

> Ut episcopi eorumque miniſtri omnibus viribus elaborare ſtudeant, ut pernitiosam et a diabolo inventam sortilegam et maleficam artem pęnitus ex parrœchiis suis eradicent, et si aliquem virum aut feminam huiuscemodi sceleris sectatorem invenerint, turpiter dehoneſtatum de parrœchiis suis eiiciant. Ait enim Apostolus: «Hereticum post unam et secundam admonitionem devita, sciens quia subversus est, qui eiusmodi est». Subversi sunt, et a diabolo capti tenentur, qui, dereliſicto creatore suo, a diabolo suffragia quęrunt, et ideo a tali peste mundari debet sancta ęcclesia.[99]

Esta diſposición se refería, como se ha visto, a prácticas supersticiosas (en el sentido de pervivencias más o menos transformadas del paganismo) y no a lo que luego se identificaría con la brujería, pero al igual que este texto ofrece un punto de partida para la ulterior conformación del aquelarre, su alusión a la herejía parece hallarse también en la base de las calificaciones posteriores de las actividades vinculadas al pacto diabólico, pese a que, en principio, herejía y apoſtasía se diſtinguen perfectamente desde la perſpectiva canónico-teológica:

> Un hombre que ha nacido y vivido entre herejes puede vivir y morir sin haber tenido una sola duda en su fe. Por esta razón, la herejía no puede confundirse con la apoſtasía. El apóſtata «a

68*a*-69*a*) y las letras patentes de 1320 dirigidas, en su nombre, por el cardenal Guillaume-Pierre Godin a los inquisidores de Carcasona y de Toulouse, para la persecución de los demonólatras y los practicantes de magia diabólica (*Annales Ecclesiastici, a. a.* 1320, n.º 31, vol. XXIV, p. 131*a*-*b*; Hansen, 1901: 4-5, doc. I.4; *Bullaire de l'Inquisition français*, doc. 30 bis, pp. 61-62; extractada en Maier, 1952: 226-227; diſposición corroborada, pero con limitaciones, por carta apoſtólica de 1330, *Bullaire*, doc. 103, pp. 154-156). Ambos documentos pueden considerarse como prototipos de la bula de 1326 (vid. Arnould, 1992: 185-186, aunque solo se refiere a las letras patentes de 1320; para la actividad de Juan XXII contra la magia, véanse Vidal, 1913: XLVIII-LI; Maier, 1952; Cohn, 1993: 112-115, 130-133 y 186-187, y Boureau, 2003, ampliado en 2004*b*: 19-60, así como 2004*a*).

98 *Bullarium Romanum novissimum I*, p. 177*b*; *Magnum Bullarium Romanum*, vol. I, p. 229; *Bullarium Romanum: Taurinensis editio*, vol. IV, p. 316*a*-*b*; Eimeric, *Directorium inquisitorum*, Pte II, q. 43, § 9, pp. 239*b*-240*a* (las cursivas son nuestras).

99 *Decretum Burchardi*, X, 1, f. 91v*b* (= *PL*, vol. 140, col. 831); igual en Regino de Prüm, *De synodalibus causis*, II, CCCLXXI [= CCCLXIV], pp. 354-355 (= *PL*, vol. 132, col. 352); la versión del *Decretum Gratiani*, Pte. II, Ca. 26, q. 5, c. 12, proœm., suprime el *ut* inicial (que tampoco aparece en la edición de Wasserschleben del texto prumiense, aunque sí en la de Baluze reproducida en *PL*), sustituye *diabolo* por el helenismo homónimo *zabulo* (cfr. Du Cange, *Glossarium,* vol. VIII, col. 425*c*, s. v. *zabulus*) y cambia, significativamente, *maleficam artem* en *magicam artem* (*CIC*, vol. I, col. 1030 = *PL*, vol. 138, col. 1349). La cita del apóstol se refiere a san Pablo (Tito 3, 10-11).

> fide» abandona totalmente la de Jesucristo para abrazar convicciones completamente distintas, como el judaísmo, el islamismo, el paganismo o el naturalismo; pero el hereje en cambio conserva siempre la fe en Jesucristo. (*ERC*, vol. IV, p. 76*b*; cf. vol. I, p. 822*b*, citado arriba)

La confluencia de ambas categorías puede basarse en el planteamiento de santo Tomás, el cual permite en cierto modo identificar entre sí los distintos tipos de «desviación» respecto de la fe cristiana:

> A rectitudine igitur fidei Christianæ dupliciter aliquis potest deviare. Uno modo, quia ipsi Christo non vult assentire, et hic habet quasi malam voluntatem circa ipsum finem. Et hoc pertinet ad speciem infidelitatis Paganorum et Iudæorum. Alio modo, per hoc quod intendit quidem Christo assentire, sed deficit in eligendo ea quibus Christo assentiat, quia non eligit ea quæ sunt vere a Christo tradita, sed ea quæ sibi propria mens suggerit. Et ideo hæresis est infidelitatis species pertinens ad eos qui fidem Christi profitentur, sed eius dogmata corrumpunt. (*Summa Theologiæ*, II.ª-II.ª q. 11, a. 1 co.)

2.3.3. *De maléficas a heréticas*

A partir seguramente de una interpretación laxa de la definición tomista, apoyada en la misma idea canónico-teológica de que «El delito de herejía se mide, no tanto por el objeto próximo de su materia, como por su principio formal, que es el mismo de todas las herejías: la rebeldía contra una autoridad instituida por Dios» (*ERC*, vol. IV, p. 77*a*), a fines de la Edad Media se amplió semánticamente el concepto de herejía para abarcar de consuno, junto a la misma, la apostasía y el cisma, como delitos consistentes en la separación de la «verdadera iglesia», en virtud de lo cual, la apostasía podía entenderse como la forma más grave de herejía (cfr. Tausiet, 2000: 77-78). Esta equiparación, que aún no se advierte en el *Libro de las confesiones* (1316) de Martín Pérez (vid. III, 44, pp. 583-584), apunta a principios del siglo XIV (Boureau, 2004*b*: 18-19), como pone de manifiesto en 1328 una carta apostólica de Juan XXII al rey Felipe VI de Francia en la que accede a las peticiones de este para que los perseguidos por apostasía y herejía no gocen del derecho de asilo: «apostatantes a fide catholica vel heretici ad ecclesias confugientes ut per unitatem [*sic*] earum in apostasia vel heresi defendantur nullam tutelam propterea ab eisdem ecclesiis consequantur» (*Bullaire de l'Inquisition française*, doc. 79, p. 131), aunque solo queda bien establecida por Eimeric (cuya doctrina expone Arnould, 1992: 206-212) al tratar de los demonólatras en su *Directorium inquisitorum* (1376), Pte. II, q. 43:

> Ex his verbis Augustini patet quod dæmonibus sacrificantes, Augustinus vocat infideles et superstitiosos; infidelitas autem quæ accidit Christianis, hęresis est. Superstitio est vitium oppositum religione christianæ, seu latriæ; ergo in Christiano hæresis est; et per consequens dęmonibus sacrificantes hæretici habendi sint. (§ 5, p. 237*a*)
>
> Ex quibus verbis apparet, quod à dæmonibus futura inquirere est apostasia à fide; ergo longe fortius sacrificare; apostasia autem à fide in Christiano hęresis est, ergo apostata à fide hæreticus est. Igitur dæmonibus sacrificans, ut apostata à fide Christi, et hæreticus habendus est. (§ 6, p. 237*a*)
>
> Ex his clare patet, quod dæmones invocare et consulere, etiam sine sacrificio, apostasia est à fide, & per consequens hæresis: longe ergo plus cum sacrificio. (§ 7, p. 237*b*)
>
> Ex his apparet quòd magicam artem sectantes & exercentes, ut hęretici sunt habendi & vitandi; aliàs auctoritas Apostoli introducta prædicta. Hæreticum hominem post primam et secundam correptionem devita [= Tito 3, 10-11], tanquam impertinens ad propositum esset inducta. Sed dæmones invocantes, et eisdem sacrificantes, magicam artem sont in hoc sectantes, & exercentes; ergo ut hæretici sunt ab Ecclesia Dei habendi & vitandi. (§ 8, p. 239*a*)

> Si ergo colentes serpentes, Cain, seu Angelos hæretici sunt iudicati, non longe melius dæmones colentes, adorantes, vel sacrificantes hæretici sunt censendi? [...] Et cum Angelos colere sit hæresis scelus, & tales sint per all[egatum] c. [= *c. Quidam autem heretici*, 24, q. 3 = *Decretum Gratiani*, Pte. II, Ca. XXIV, q. 3, c. 39, §§ 9, 14 y 17] inter hæreticos computati, multo fortius dæmones colere, adorare, vel quovismodo alio sacrificare sapit hæresim manifeste; & per consequens tales scelus huhiusmodi perpetrantes ut hæretici sunt ab ecclesia iudicandi. (§ 8, p. 239*b*)

Además, se refiere a las *sceleratæ mulieres* o «protobrujas» citadas en el *Canon Episcopi* (= *Decretum Burchardi*, X, 1, f. 91v*b*) en los siguientes términos:

> Si ergo istæ mulieres, de quibus non constat quòd sacrificia offerant dæmonibus invocatis, perfidæ et infideles, et à recta via deviantes in prefato decreto in concilio Ancyrano dictæ et habitæ sunt, et per consequens, si baptizatæ sunt, ut hæreticæ habendæ sunt; quia Christianum à recta via et fide deviare, et infidelitatem recipere, est proprie hæreticare, quanto magis Christiani, honorem latriæ exhibentes & sacrificantes dæmonibus invocatis, dicendi & habendi sunt perfidi, à recta fide devij, & infideles infidelitate Christianorum, quæ est hæresis, & per consequens hæretici sunt habendi? (§ 8, p. 239*a*)

La pervivencia de este planteamiento en el Siglo de Oro la corroboran las definiciones de Covarrubias, *Tesoro*, s. vv. *ereje* y *herege*:

> En sinificación amplia, vale tanto como el que tiene alguna opinión o sigue alguna secta, de donde se restringió a sinificar, cerca de los teólogos y canonistas, el que sigue alguna secta diversa y apartada de la verdadera religión. [...] Las proposiciones que se condenan y califican son en cinco maneras: temerarias, escandalosas, erróneas, suspectas, heréticas. Y en una pueden concurrir todas. (p. 1083*a*, s. v. *ereje*)
>
> Es nombre griego [...] y tómase en buena y mala parte. Pero en nuestra lengua castellana, y en todas las de los católicos que militan debajo de la santa Iglesia Católica Romana, siempre sinifica deserción y apartamiento de la Fe, y de lo que tiene y cree la dicha Santa Madre Iglesia. (p. 1083*b*, s .v. *herege*).

En los pasajes de Eimeric se advierte, además, otro de los factores que condujeron a la identificación de la brujería con un tipo de herejía: la condena por este segundo concepto de las prácticas mágicas consideradas diabólicas (cfr. Arnould, 1992: 208-210 y, en detalle, Boureau, 2004*b*, aunque ninguno de los dos distingue claramente entre hechicería tradicional, brujería y magia ritual culta). Esta asimilación todavía no se había producido a mediados del siglo XIII, cuando Alejandro IV promulga la decretal *Quod super nonnullis quæstionum* (1258) de aclaración de diversas dudas concernientes a las causas de herejía, cuyo § 4, *An inquisitoribus inquirendum sit de sortilegiis,* prohíbe a los inquisidores entender en los casos de magia y adivinación, reservados al ordinario, salvo que se incurra en específica sospecha de herejía:

> Ad illud autem quod quæritur, utrum ad inquisitores hæresis pertineat de divinationibus et sortilegiis, quæ contra aliquos sibi denunciantur, cognoscere ac punire talia exercentcs. Brevibus respondetur, quod cum negotium fidei, quod summe privilegiatum existit, per occupationes alias non debeat impediri, inquisitores ipsi de iis, nisi manifeste saperent hæresim, ratione huiusmodi officii sibi commissi, se nullatenus intromittant, sed eos relinquant suis iudicibus pœna debita castigandos.[100]

100 *Magnum Bullarium Romanum*, vol. I, pp. 141*a*-142*b*; *Bullarium Romanum: Taurinensis editio*, vol. III, pp. 663*a*-666*a* (el § 4 en pp. 141*a*-142*a* = p. 664*a*); *Sextus Decretalium,* lib. V, tít. II, cap. 8, § 4 (en *CIC*, vol. II, col. 1072); cfr. Hansen (1901: 1, doc. I.1), Maier (1952: 227-228), Kors y Peters (2001: 116-118), Boureau (2004*a*: XLVIII-LII y 2004*b*: 20-21 y 70). Los segundos señalan que Bonifacio VIII procedió a una nueva emisión de esta decretal en 1298 (p. 117), pero lo que hizo dicho pontífice fue incluirla en el *Sextus Decretalium liber*, tal como explica Maier (1952: 228).

En cambio, en 1398 una *determinatio* contra la magia dictaminada por la Facultad de Teología de la Universidad de París ratifica la doctrina expuesta por Eimeric:

> Hanc igitur nefariam, pestiferam mortiferamque insaniarum falsarum *cum suis heresibus abhominationem* plus solito nostra etate cernentes invaluisse, ne forsan christianissimum regnum, quod olim monstro caruit et Deo protegente carebit, inficere valeat [...]. Neque tamen intentio nostra est in aliquo derogare quibuscunque licitis et veris traditionibus, scientiis et artibus, sed *insanos errores atque sacrilegas insipientium et ferales ritus, pro quanto fidem orthodoxam et religionem christianam ledunt*, contaminant, inficiunt, radicitus, quantum fas nobis est, extirpare satagimus, et honorem suum sincerum relinquere veritati. (ed. Boudet, 2001: 148-149, doc. 2, § 2; subrayamos)

Aún más clara queda la equiparación de nigromancia y herejía en la confesión y retractación (que se halla en la base de la *determinatio* precitada) del mago Jean de Bar, muerto en la hoguera en París entre septiembre y octubre de ese mismo año:

> Item, j'ay cru de cuer et dit de bouche plusieurs foiz que de ces choses dessusdictes [sc. invocacions de dyables] c'estoit mieulz fait d'en user pour un grand bien que de le laissier. Je m'en repens, etc., et repute et croy fermement que cecy affermer est erreur en la foy et heresie, et qui obstineement le tenrroit, il seroit digne d'estre ars [= 'd'être brûlé'].
>
> Item, j'ay cru et dist plusieurs foiz que Dieu, par les arts dessusdis, contraignoit les mauvais esperis [= 'esprits'] ou les bons angels les contraingnoient. Je m'en repens, etc., et repute ce tenir estre erreur en la foy. (ed. Boudet, 2001: 156, doc. 3, §§ 14-15)

Recoge ya tal calificación penal con plena efectividad jurídica el *Ordenamiento de Penas de Cámara* (1400) de Enrique III de Castilla y León: «[T]odo aquel que va a adevinos o fechizeros, es caso de eregía e la meitad de sus bienes son para la mi cámara» (ley 5, p. 218).[101] Esta asimilación, además de deberse a la inclusión de la apostasía bajo el hiperónimo de herejía, puede tener un antecedente en la existencia de los herejes simoniacos y menandrianos, condenados en el canon *Quot sint sectæ hereticorum*, cuya caracterización tiene que ver con sus creencias mágicas, aunque ello no implicase aquí la condena de la magia como tal:

> Quidam etiam hæretici, qui de Ecclesia recesserunt, ex nomine suorum auctorum nuncupantur; quidam vero ex causis quas elegentes instituerunt. Symoniani dicti a Symone, magicæ disciplinæ perito, cui Petrus in Actibus apostolorum maledixit pro eo, quod ab Apostolis Spiritus sancti gratiam pecunia emere voluisset. Hi dicunt creaturam non a Deo esse, sed a virtute creatam quadam superna. Menandriani a Menandro mago, discipulo Symonis nuncupati; qui mundum non a Deo, sed ab angelis factum asseruit.[102]

Al margen de esta posibilidad, está claro que algo antes de que se conformase la categoría canónico-teológica de brujería se había producido una concreta reacción contra la demonolatría. Por las especificaciones hechas en la citada bula *Super Illius specula* (1326) y en diversas cartas apostólicas de Juan XXII (véase la nota 96), y a

101 Esta disposición pasa tal cual a las *Ordenanzas reales de Castilla*, libro VIII, tít. XIX, ley 2 (vol. III, p. 84*a-b*), y luego a la *Nueva Recopilación*, lib. VIII, tít. III, ley 5 = *Novísima Recopilación*, lib. XII, tít. IV, ley 1, pero en estas dos aparece como adición a la ley de *Castigo y penas de los adivinos, sorteros y agoreros, y de los que acuden a ellos* (sobre la cual véase arriba la nota 81) y refundida con la ley 3 del *Ordenamiento* de Enrique III en esta forma: «porque herege es cualquier cristiano, y debe ser por tal juzgado, que va á los adivinos y cree las adivinanzas, é incurre en la mitad de sus bienes para la Cámara» (ed. Martínez Alcubilla, 1885: II, 1856*b*).

102 *Decretum Gratiani*, Pte. II, Ca. XXIV, q. 3, c. 39, §§ 1-2 (en *CIC*, vol. I, col. 1001 = *PL*, vol. 138, cols. 1310-1311). El pasaje procede a la letra del catálogo de herejías de san Isidoro, *Etymologiæ*, VIII, V, 1-3 (basado a su vez en *De heresibus* de san Agustín). La magia *per se* es condenada en el canon *Nec mirum de magorum prestigiis* (*ibidem*, Pte. II, Ca. XXVI, q. 5, c. 14, en vol. I, cols. 1032-1036 = vol. 138, cols. 1352-1357, también inspirado en las *Etymologiæ*, VIII, IX), pero allí no se habla de herejía.

tenor del comentario de Eimeric, *Directorium inquisitorum*, Pte II, q. 43, § 1, p. 235*b*, y § 10, p. 240*a-b*, tales disposiciones se dirigían contra la nigromancia, desarrollada al hilo de la recepción de la magia numinosa de transmisión árabe (proceso que estudia en detalle Boudet, 2006). Cierto que diversos autores, como Arnould (1992: 156 y 185-186), Kors y Peters (2001: 119) o Boureau (2004*a*: XLVIII-LII y 2004*b*: 20-21) consideran que esta bula (a la que los segundos tildan erróneamente de decretal) se refiere a la hechicería (los autores franceses hablan de *sorcellerie*, que significa también 'brujería', y los ingleses de *sorcery*). A la zaga de Maier (1952: 227), Boureau llega incluso a indicar que, a partir de la promulgación de la bula, «la chasse aux sorciers aurait donc pu s'engager dès le debut du XIVe siècle» (2004*a*: LI). Sin embargo, frente a lo que sostiene dicho autor, la adoración diabólica allí condenada no tenía aun nada que ver con la brujería, sino que se vinculaba a la magia numinosa culta (vid. Boudet, 2001 y 2006: 450-455). A este respecto, señala muy acertadamente Giralt que «En la Europa latina del siglo XIII se observan dos procesos paralelos y relacionados entre sí: por un lado una eclosión mágico-astrológica provocada por el aumento del interés y conocimiento por parte de las élites del caudal ocultista y, por otro lado, una creciente preocupación por la magia y por la presencia del demonio perceptible en los escritos teológicos y filosóficos» (2011: 16; véase también Tausiet 2000: 35-39 y, muy en detalle, Boudet, 2006).

En efecto, los ritos mágicos descritos en las constituciones de Juan XXII, en la carta apostólica de Gregorio IX *Super Specula militantis* (1374) o en la *determinatio* de la Universidad de París (1398) corresponden claramente a prácticas nigrománticas de trasmisión libraria (Cohn, 1993: 130-135 y 186-187; Boudet, 2001: 130-132; cfr. et. *DGWE*, pp. 319 y 746). Lo mismo evidencian las cartas apostólicas dirigidas por el primero de estos pontífices a diversos tribunales eclesiásticos (con cierta frecuencia, para fiscalizar sus actuaciones), en los que los acusados son practicantes de la nueva magia ritual de transmisión árabe y hebrea (usualmente presentada como demonolatría o nigromancia),[103] todos ellos varones (salvo cierta Galharda Enquede que actúa como auxiliar de un presbítero y un fraile carmelita; vid. *Bullaire de l'Inquisition française*, doc. 24, pp. 53-54) y en su práctica totalidad clérigos, como en este mismo caso (*ibidem*, docs. 29-30, 50, 67, 72, 77, 78 bis, y 109-111). Lo mismo ocurre con quienes ocasionaron la *conclusio* y a la *determinatio* parisinas de 1398 (Boudet, 2001).

En fin, su adscripción a la magia de grimorio queda perfectamente de manifiesto en la propia bula *Super Illius Specula*: «universis præcipimus et mandamus, quod nullus eorum libellos, scripturas quascumquc ex præfatis damnatis erroribus quicquam continentes, habere aut tenere vel in ipsis studere præsumat» (§ 3, en *Bullarium Romanum: Taurinensis editio*, vol. IV, p. 316*b*), al igual que en otros documentos del mismo pontífice, como la carta apostólica de 1318 (citada en la nota 96) contra ciertos nigromantes de Aviñón, «scripta et libros habentes huiusmodi artium, que quidem cum sint artes demonum ex quadam pestifera societate hominum et angelorum malorum exorte, vitande forent cuilibet christiano» (ed. Hansen, 1901: 3, doc. I.3), y la

103 Excepción hecha una curandera beguina perseguida básicamente por herejía en 1319 (*Bullaire de l'Inquisition française*, doc. 23, pp. 51-52; mal comentado por Boureau, 2004*b*: 26-27).

carta apostólica de 1326 sobre la conclusión del proceso contra el canónigo de San Caprasio de Agen Bertrand d'Andiran, quien manejaba «ad usum, seu abusum scientiarum seu artium prohibitarum huiusmodi, diversos libros, scripturas ac vasa vitrea, terrea et lignea et alia instrumenta diversa» (*Bullaire de l'Inquisition française*, doc. 67, p. 113). Se trata, obviamente, de obras como el *Picatrix* latino, el *Liber Razielis* o la *Clavicula Salomonis*, documentadas ya en el siglo XIII,[104] o el *Liber consecrationum* y los *Annulorum experimenta* del Pseudo-Pietro d'Abano, de los siglos XIV y XV (cfr. Boudet, 2001: 130 y 132), ya que no hubo tratados de hechicería, que siempre ha sido de transmisión oral, a excepción (a partir de cierto momento que, desde luego, no cabe situar en la Baja Edad Media) de algunas recetas sueltas; mucho menos de brujería, que no era, a este respecto, más que una categoría de adscripción por parte de terceros, como ya se ha visto.

Ahora bien, si estas disposiciones solo allanan el camino hacia la nueva representación de la brujería satanizada, en el caso de Eimeric la demonolatría, asociada expresamente con la herejía en algunas de sus modalidades, se presenta ya (como señala Compagne, 1997: XXIX) con rasgos muy similares a los que se atribuirán a la misa negra asociada al aquelarre, aunque sin el componente orgiástico:

> Quidam dæmones invocantes manifeste exhibent honorem latriæ dæmonibis invocatis; utpote eis sacrificando, adorando, orationes execrabiles effundendo, se dæmonibus devovendo, obedientiam promittendo, aliquid se facturos pro dæmonibus asserendo, per talem dæmonem iurando, per nomen alicuius superioris dæmonis istum quem invocant adiurando, laudes dæmonum vel cantus in eius reverentiam promendo, genua flectendo, postrationes faciendo, castitatem pro dæmonis reverentia, vel monito observando, ieiunando, vel carnem suam aliàs macerando, vestibus nigris vel albis pro dęmonis reverentia, & artis monito into induendo, per characteres et signa, et ignota nomina obsecrando, luminaria accendendo, thurificando; de ambra, ligno aloes & similibis aromaticis [*in mg.* †Aliàs, *aromatibus*] subfumigando, aves vel animalia alia inmolando, sanguinem proprium ex se emittere procurando, aves vel alia animalia, seu eorum partes, comburendo, sal in ignem mittendum, holocausto de quovis faciendo. (Eimeric, *Directorium inquisitorum,* Pte. II, q. 43, § 2, p. 235*b*-236*a*)

Así, según señala Tausiet:

> Aunque en la mayor parte de los casos, nada o casi nada tuvieran que ver los ritos asociados a la magia culta con los propios de la magia popular y las creencias supersticiosas, la evolución doctrinal y legal que se estaba produciendo con respecto a la alta magia influyó más tarde en la doctrina y las leyes aplicadas a la brujería y la superstición. (2000: 39).

Esta creciente condena de la demonolatría y la magia asociada a ella confluye con una tendencia previa, consistente en satanizar la herejía (según estudia en detalle Cohn, 1975, ed. 1993: 35-78), más bien que en herejizar a Satán (como parece interpretar Boureau, 2004*b*, en un estudio muy desigual, aunque con aportaciones de interés). Tal actitud queda patente ya en la encíclica *Vox in Rama* dirigida en 1233 a las autoridades eclesiásticas y civiles de las comarcas renanas centrales y meridionales por Gregorio IX. El objetivo de esta encíclica es describir ciertos ritos supuestamente realizados por unos herejes demonólatras diseminados por la archidiócesis de Ma-

104 Véase lo dicho en la nota 84 y, por extenso, el cap. XII y el § 3.2 del cap. XVI. Compárese la deposición de un clérigo nigromante de Toulouse en 1326: «Dixit etiam quod supra dictam ymaginem erat sculpta effigies scorpionis et a parte retro erant sculpte littere que non bene legi poterant; verumptamen videtur sibi, ut dixit, quod esset ibi scriptum: "Rex Salamonis"» (*Bullaire de l'Inquisiton française*, doc. 72, n. 5, p. 121).

guncia (que hoy corresponde básicamente a los estados federados alemanes de Renania-Palatinado y Hesse) y exhortar a su erradicación: «inter diversæ heresum species, que peccatis exigentibus Alemanniam infecerunt, una, sicut detestabilior ceteris sic et generalior universis, qua non solum referentibus sed etiam audientibus est horrori, in nobilibus membris ecclesie ac valde potentibus iam erupit».[105] Los herejes son demonizados desde el arranque de la encíclica:[106]

> Vox in Rama audita est, ploratus multus et ulutatus, Rachel plorat, videlicet pia. mater ecclesia, filios, quos diabolus mactat et perdit, et quasi consolationem non recipit, quia filii, more vipere matris viscera lacerantes, ipsam interimere moliuntur. (p. 432)

Más tarde se subraya la condición demonolátrica de sus creencias, incluyendo las escatológicas:

> Ad hec infelicissimi omnium miserorum gubernantem celestia pollutis labiis blasphemantes asserunt delirando, celorum dominum violenter contra iustitiam et dolose Luciferum in inferos detrusisse. In hunc etiam credunt miseri, et ipsum affirmant celestium conditorem, et adhuc ad suam gloriam precipitato Domino rediturum, per quem cum eodem et non ante ipsum se sperant eternam beatitudinem habituros. Omnia Dea placita non agenda fatentur, et potius agenda qua odit. (p. 433)

La acusación se centra en su rito fundamental (comentado por Cohn, 1975, ed. 1993: 76; Arnould, 1992: 152-153, y en detalle por Maddaloni, 2005: 386*b*-388*a*): la rececepción del neófito en la secta herética, la cual presenta varios elementos que prefiguran la posterior descripción canónica del sabbat. En primer lugar, el nuevo miembro de la secta ha de besar un sapo, animal de conocido simbolismo demoníaco:[107]

> nam dum novitius in ea quisquam recipitur et perditorum primitus scholas intrat, apparet ei species quedam rane, quam bufonem consueverunt aliqui nominare. Hanc quidam a posterioribus et quidam in ore damnabiliter osculantes, linguam bestie intra ora sua recipiunt et salivam.[108]

A continuación ha de dar otro beso a una figura de aspecto cadavérico cuya posible condición demoníaca, con todo, no se declara:

> Demum novitio procedenti occurrit miri palloris homo, nigerrimos habens oculos, adeo extenuatus et macer, quod consumptis carnibus sola cutis relicta videtur ossibus superducta; bune novitius osculatur et sentit frigidum sicut glaciem, et post osculum catholice memoria fidei de

105 *Epistolæ sæculi XIII*, n.º 357, vol. I, pp. 432-435 (la cita en n.º 537.I, p. 433); trad. parcial y comentario en Kors y Peters (2001: 114-116). Frente a lo que suele leerse (así, por ejemplo, en Cohn, 1975, ed. 1993: 75; Arnould, 1992: 152; Kors y Peters, 2001: 114, y Maddaloni, 2005), no es una bula, sino una encíclica o carta circular apostólica (a veces mal citada como *Vox in Roma*, por obvia *lectio facilior*), dirigida a diversos dignatarios eclesiásticos y seglares renanos, con copias remitidas al obispo de Hildesheim, al emperador Federico II de Alemania y al rey de romanos, cuyo *incipit* parafrasea el siguiente versículo evangélico: «vox in Rama audita est ploratus et ululatus multus Rachel plorans filios suos et noluit consolari quia non sunt» (Mt 2, 18).

106 La alusión expresa al demonio solo se repite en el final del dispositivo de la copia enviada al emperador: «Nonne ad hereditates tuorum manum invasorum extendi non pateris, et hereditatem Christi, populum videlicet quem sanguine suo redemit, teneri captivum a diabolo patieris?» (*Epistolæ sæculi XIII*, n.º 537.IV, p. 435).

107 Vid. Cirlot (1979: 399), Escartín (1996: 261-262), Tausiet (2000: 48-49), Giorgi (2005: 89 y 92-93). La rana, en cambio, posee tradicionalmente connotaciones positivas (Cirlot, 1979: 381; Vázquez Hoys, 2003: 461*b*-462*a*), aunque en la Europa cristiana puede constituir un símbolo ambivalente (Cooper, 1978: 72*a*).

108 *Epistolæ sæculi XIII*, n.º 537.I, p. 433. El texto se refiere a los anfibios del género *Bufo*, muchas de cuyas especies generan venenos con propiedades psicoactivas, debidas especialmente a la *bufotenina* (N-dimetil-5-hidroxitriptamina), un alcaloide con efectos alucinógenos (Chilton, Bigwood y Jensen, 1979). Para su relación con la brujería, vid. Gari (1993: 242*a-b* y 254*a*) y cfr. Ginzburg (1989: 287-288).

ipsius corde totaliter evanescit. (*ibidem*, p. 433)[109]

Después se celebra un convite, tras el cual se procede de nuevo a realizar el *osculum infame* o beso anal, esta vez con un gato negro, otro animal de tradicional vinculación diabólica y todavía hoy asociado a la mala suerte:[110]

> Ad convivium postmodum discumbentibus, et surgentibus completo ipso convivio, per quandam statuam, que in scholis huiusmodi esse solet, descendit retrorsum ad modum canis mediocris gattus niger retorta cauda, quem a posterioribus primo novitius, post magister, deinde singuli per ordinem osculantur. (*ibidem*, p. 433)

El siguiente paso no podía ser otro que una desenfrenada orgía, que incluye actos incestuosos y *contra naturam*, acusación recurrente en la condena de las herejías dualistas medievales (Russell 1980, trad. 1998: 73-80; Tausiet, 2000: 39-40 y 278-279; Valente, 2006: 1175*a*; cfr. Cohn, 1993: 76), como había sucedido –por cierto– respecto del cristianismo por parte del poder imperial romano (Tausiet, 2000: 32), aunque en este caso púdicamente realizada a oscuras: «his ita peractis extinguuntur candele, et proceditur ad fetidissimum opus luxurie, nulla discretione habita inter extraneas et propinquas» (*Epistolæ sæculi XIII*, n.º 537.I, p. 433). Finalmente, aparece una figura refulgente (¿Lucifer mismo?), aunque con la parte inferior velluda (cual la de un sátiro, pero gatuno en lugar de caprino), a quien el *magister* de la asamblea entrega al nuevo adepto y aquel lo recibe para luego desvanecerse:

FIGURA 25. El Huesudo Inmortal *(Kaščéj Bessmertnyj)* con Basilisa la Muy Bella (*Vasilissa Prekrásnaja*).

> Completo vero tam nefandissimo scelere et candelis iterum reaccensis singulisque in suo ordine

109 Esta descripción recuerda a la del malvado antagonista del héroe en algunos de los más célebres cuentos tradicionales rusos y ucranianos, llamado respectivamente Koščéj Bessmertnyj (Кощей ~ Кащей Бессмертный) y Koščíj (Кощій), cuyo nombre (derivado de un adjetivo relacional del ruso *kost',* ucraniano *kist'* 'hueso') se puede traducir por El Huesudo Inmortal (Vasmer, 1964-1973: II, 362; otra propuesta, poco convincente, en Mel'nyčuk *et alii*, 1982-2012: III, 70*b*). En los *skazki* rusos, Koščéj es un esqueleto andante, un avatar de la «muerte raptora», que posee rasgos demoníacos y gobierna el *tridesjátoe gosudarstvo* o 'reino lejano', heredero del mítico territorio de los muertos (Propp 1946, ed. 2005: 185, 212-213 y 242-244 = trad. 1974: 318-319, 364-365 y 415-417, y cfr., sobre el papel del personaje en los cuentos, 1928: 38-39 = trad. 1972: 40-41). Esta coincidencia, junto con los efectos del beso en el neófito, parece confirmar la naturaleza infernal del espectro en la escena comentada.

110 Vid. Cirlot (1979: 214), Escartín (1996: 149), Giorgi (2005: 89-91). En cambio, en otras tradiciones, como la egipcia, el gato, incluso negro, poseía un simbolismo altamente positivo (Vázque Hoys, 2003: 251*a*), si bien en la mayoría presenta connotaciones contrapuestas (Cooper, 1978: 30*b*), como sucede en la propia cultura de la Europa cristiana a partir del siglo XIV (Pastoureau, 2009: 225-231). Para la pervivencia de la «superstición del gato negro», cfr. Askevis-Leherpeaux (1989: 8-9). Estudia el papel de esta encíclica en la demonización del gato Maddaloni (2005). Sobre las creencias renacentistas respecto de gatos y brujas, puede verse además Spina, *Quæstio de Strigibus*, I, XIX, pp. 52-55.

> constitutis, de obscuro scholarum angulo, quo non carent perditissimi hominum , quidam homo procedit a renibus sursum fulgens et sole clarior, sicut dicunt, deorsum hispidus sicut gattus, cuius fulgor illuminat totum locum. Tunc magister excerpens aliquid de veste novitii, fulgido illi dicit: «Magister, hoc mihi datum tibi do», illo fulgido respondente: «Bene mihi servisti pluries et melius servies, tue committo custodie, quod dedisti», et his dictis protinus evanescit.[111]

En la estela de este texto, pero con formulaciones más explícitas, se sitúan las acusaciones contenidas en el proceso de los templarios (analizado en este sentido por Cohn, 1993: 87-101), en particular los ciento veintisiete artículos de 1308, donde se repiten varias de las acciones aquí recogidas y otros supuestos ritos (algunos de inspiración cátara) que anuncian los de la misa negra,[112] aunque en este caso la imputación de apostasía y herejía no era propiamente por demonolatría, sino por idolatría,[113] pues, como es bien sabido, se les achacaba la adoración de un ídolo en forma de gato negro y de otro, dotado de tres cabezas o bien de una cabeza mágica (entre otras variantes que demuestran su carácter completamente fantástico), llamado *Baphomet*, mera variante (por equivalencia acústica de las bilabiales oclusiva sonora /b/ y nasal /m/) del nombre medieval francés del profeta Mahoma, *Mafomet* ~ *Mahom(m)et*, al que en la Francia coetánea se consideraba un ídolo adorado por los musulmanes (Demurger, 1989: 297-311; cfr. Greimas, 1987: 378*b*).

También se alinea con la encíclica *Vox in Rama* la carta apostólica de Clemente V *Dilectus Domini* (1310),[114] de condena de la secta herética de la libertad de espíritu

111 Estas actuaciones se completan, ya fuera del rito iniciático, con una denigración de la eucaristía en la línea de la que luego se incorporará a la descripción de la misa negra: «Corpus etiam Domini singulis annis in pascha de manu recipiunt sacerdotis, et illud ad domus suas in ore portantes in latrinam proieiunt in contumeliam Redemptoris» (p. 433). Compárese con la carta apostólica dirigida, casi tres siglos después, por Julio II al inquisidor de Cremona Giorgio de Casali para que actuase contra «personæ utriusuqe sexus [...] certam sectam facientes, fidem [...] abnegantes, sanctam crucem pedibus conculcantes et opprobria super eam perpetrantes, ecclesiasticis et præsertim eucharistieæ sacramentis abutentes, diabolum in suum dominum et patronum assumentes eique obedientam et reverentiam exhibentes et suis incantationibus, carminibus, sortilegiis aliisque nefandis superstitionibus homines, animalia et fructus terræ multipliciter lædentes aliaque quamplurimam nefanda escessus et crimina eodem diabolo instigante committentes» (ed. Hansen, 1901: 32, doc. I.43). Sorprende que, siendo esta última carta ya de *ca*. 1510, no se apele de modo neto a la calificación de brujería, plenamente sancionada por la bula *Summis desiderantes affectibus* (1484), como ya se ha visto.

112 Las principales aparecen ya recogidas en la encíclica de Clemente V *Regnans in cœlis* (1307), de indicción del Concilio de Vienne, para sustanciar la causa contra los Templarios: «in receptione fratrum præfati ordinis hæc consuetudo, vel verius corruptela servatur, quod ad recipientis, vel ab eo deputati suggestionem, qui recipituir, Christum Iesum negat, et super crucem sibi ostensam spuit in vituperium Crucifixi, et quædam alia faciunt recipiens et receptus, quæ non sunt licita, nec humanæ conveniunt honestati» (§ 6, en *Magnum Bullarium Romanum*, vol. I, p. 210*b*; en *Bullarium Romanum: Taurinensis editio*, vol. IV, p. 189*a*, y en Mansi, *Conciliorum Collectio*, vol. XXV, col. 371; véase también el § 8, p. 211*a* = p. 190*a* = cols. 371-372).

113 Acusación avanzada también en la citada encíclica *Regnans in cœlis*: «in transmarinis partibus deputati [*sc.* milites Templi], contra ipsum Dominum in scelus apostasiæ nefandum, detestabile idololatriæ vitium, execrabile facinus sodomorum, et hæreses varias erant elapsi» (§ 5, p. 210*b* = p. 188*b* = cols. 370 y 387). La bula *Ad providam* de disolución de la orden templaria, fulminada por el mismo papa en 1312, contiene referencias mucho más vagas: «Dudum siquidem ordinem domus militiæ templi Hierosolymitani, propter magistrum et fratres, cæterasque personas dicti ordinis in quibuslibet mundi partibus consistentes, variis et diversis non tam nefandis, quam infandis (proh dolor) errorum et scelerum obscœnitatibus, pravitatibus, maculis et labe respersos, quæ propter tristem et spurcidam eorum memoriam præsentibus subticemus» (§ 1, en *Magnum Bullarium Romanum*, vol. I, p. 212*a*; en *Bullarium Romanum: Taurinensis editio*, vol. IV, pp. 226*b*-227*a*, y en Mansi, *Conciliorum Collectio*, vol. XXV, col. 389).

114 *Bullarium Romanum: Taurinensis editio*, vol. IV, pp. 209*b*-214*a* (no se recoge en el *Magnum Bullarium Romanum*).

(*nova secta sub nomine Libertatis Spiritus*), asentada en Spoleto y comarcas italianas circunyacentes.Aquí reaparecen las acusaciones de prácticas orgiásticas: «voluptatem extimantes Dei delitias coinquinationis et maculæ delitiis affluentes, in conviviis suis luxuriantes, oculos habentes plenos adulterio et incessabili delicto; [...] Superba vanitatis loquentes pelliciunt in desideriis carnis luxuriæ eos, qui paululum effugiunt, qui in errore conversantur: libertatem illis promittentes, cum ipsi servi sint corruptionis» (§ 3, p. 212*a*), y de nuevo se alude al origen demoníaco: «Non est igitur a spiritu Domini talis libertas: [...] sed talis libertas est a spiritu malo, qui vexabat Saul, spiritu immundo, qui egrediens ab homine impellit eum assumere septem alios spiritus nequiores se» (§ 5, p. 213*a*).

Este tipo de planteamiento culmina en los *Errores Gazariorum*, que llevan el expresivo subtítulo de *seu illorum qui scobam vel baculum equitare probantur,* anónimo saboyano de *ca*. 1440 en que, tratando supuestamente de las prácticas de los *gazari*, «Seguaci di un'eresia sorta nella città di Gazara in Dalmazia verso la fine del secolo XII; si ispiravano alle dottrine dei Valdesi e degli Albigesi e, tra l'altro riprovavano severamente la pena di morte» (Battaglia, 1961-2002: VI, 621*c*), se describe la *synagoga* o asamblea de los mismos en términos (en parte coincidentes con las cartas apostólicas *Vox in Rama* y *Dilectus Domini*) que resultan formal y conceptualmente semejantes al *sabbat* o conventículo (*Errores Gazariorum*, pp. 118-119 y 121; vid. et. Kors y Peters, 2001: 159-162; Klaniczay, Kristóf y Gaviano, 2001: 971-972, Mackay, 2006: I, 47-48), además de atribuirles ya a los *gazari* parte de las acciones de las auténticas brujas tradicionales, como el rapto y la inmolación de niños o diversos maleficios, entre los que destaca el impedir la consumación del matrimonio y el provocar tormentas (*Errores Gazariorum*, pp. 119-120 y 122). Este planteamiento corresponde a una época en que ya se había avanzado en la configuración satánica de la brujería por medio de obras compuestas en torno a ese mismo año (vid. Charmasson, 1998: 782*a*, y Mackay, 2006: I, 48), como el *Formicarius* (1435-1437) de fray Johannes Nider (extractado en Hansen, 1901: 88-99, doc. II.19; vid. et. Kors y Peters, 2001: 155-159 y aquí la nota 11 del cap. II), el tratado *Ut magorum et maleficiorum errores* de Claude Tholosan (extractos traducidos en Kors y Peters, 2001: 162-166) o, algo después, el *Flagellum hæreticorum fascinariorum* (1458) de fray Nicholas Jacquier (ed. parcial en Hansen, 1901: 133-145, doc. II.29; vid. et. Kors y Peters, 2001: 169-172). La falta de cualquier relación con los verdaderos *gazari* se advierte en las acusaciones de infanticidio y canibalismo (*Errores Gazariorum*, pp. 119 y 122; cfr. Kors y Peters, 2001: 160 y 162), que no solo resultan totalmente infundadas, sino que se oponen radicalmente a sus creencias.

Idéntica actitud se advierte en la descripción de las reuniones y actividades atribuidas a los valdenses, en los mismos términos que el aquelarre y los maleficios brujeriles, contenida en la *Recollectio casus, status et condicionis Valdensium ydolatrarum* o, como la designa el éxplicit, *Practica Valdensium*, compuesta en Arras, sin duda por un inquisidor, en 1460 (ed. Hansen, 1901: 149-183, doc. II.31), que presenta abundantes concomitancias con los *Errores Gazariorum*. Lo mismo sucede en el *Tractatus* (o *Sermo*) *magistri Iohannis Tinctoris contra sectam Vaudensium qui ministerio demoniorum miranda perpetrare dicuntur*, compuesto ese mismo año (reseñado en

FIGURA 26. Supuesto sabbat valdense.

Hansen, 1901: 183-184, doc. II.32; vid. et. Sallmann, 1989: 19 y 184), obra romanzada como *De la secte qui s'appelle des Vaudois* o *Du Crisme de Vauderye* = *Del crimen de la secta valdense* (extractada en Hansen, 1901: 184-188, doc. II.33), cuyo códice de la Bibliothèque royale Albert I, de Bruselas, Cabinet de Manuscrits, Inv.-Nr. 11.209 (de 1460), incluye en el f. 3r una miniatura (comentada por Bouisson, 1958, trad. 1976: 239, y Sallmann, 1989: 19) en que se representa la supuesta ceremonia de crismación o unción de los novicios valdenses, en la que aparecen algunos dándole el ósculo infame a Satán, figurado con forma de macho cabrío, mientras otros acuden a la reunión a lomos de demonios voladores (figura 26). Tales actitudes y disposiciones son las mismas que operan en la conformación del discurso sobre la brujería satanizada que se elabora coetáneamente, de modo que, en definitiva, la de *valdenses* no es sino una vieja etiqueta para referirse a una (supuesta) herejía nueva: la de los brujos o, como la denominaba el *Flagellum* de Jacquier, *hæresis et secta abominabilis fascinariorum* y *nefanda fascinariorum secta* (vid. Hansen, 1901: 135-136 y 143 y, en general, 408-415; Cohn, 1975, ed. 1993: 201-205; Arnould, 1992: 189-191; Kors y Peters 2001: 154). Esto queda muy claro en un par de textos poco conocidos. El primero es una variante de los tratados precedentes y corresponde a fechas parejas. Fue redactado en latín, pero intitulado en francés *La Vauderye de Lyonois en brief* (ed. Hansen, 1901: 188-195, doc. II.34), donde se equiparan valdenses y *faicturiers* 'brujos', aunque etimológicamente 'hechiceros', siendo ambos términos los nombres de agente, respectivamente, de *factura* y *facticius*, sendos deverbales de *facio* con el sentido de 'hechizo; maleficio' (vid. *FEW*, vol. III, pp. 359*b* y 362*b*-363*a*, y *DCECH*, vol. III, p. 299*a*; cfr. *REW*, n.º 3132 y 3136). Se ha destacar que aquí aún no se habla de herejes, sino de apóstatas:

> Quedam extracta ex certis processibus et examinibus factis in causa fidei super quad[a]m horrenda et detestabili apostasia a fide seu secta, que Valdesia vulgariter seu *faicturerie* Gallice nuncupatur [...]. Inprimis sin in pretacta regione [*sc.* Lugduni] quidam apostate a fide seu secta, que Valdesia vulgariter, sexus utriusque, qui vulgo ibidem *faicturiers* et *faicturières* nuncupantur, inestimabili numero dilatati et multiplicati, qui cum demonibus magnam habent et contrahunt familiaritatem. (ed. Hansen, 1901: 188)

El segundo, muy importante por su temprana fecha y por su grado de explicitación, es el pasaje en el que Eugenio IV, escribiendo en marzo de 1440 a los padres conciliares reunidos en Florencia, acusa al antipapa Félix V (el duque Amadeo de Saboya, nombrado en 1439 por el Concilio de Basilea) de haber sido influido por dicha secta y, en consecuencia, haber demonizado la iglesia:

> Horum [*sc.* qui aderant in Synodo Basileense] dux et princeps ac totius tam nephandi operis [*sc.* Schismatis] architectus extitit primogenitus ille Satane infelicissimus Amadeus, olim Sabaudie dux, qui iam diu ista animo suo premeditans et, ut a plerisque asseritur, prestigiis, sortilegiis ac phantasmatibus nonnullorum infelicium hominum ac muliercularum, qui suo Salvatore relicto, retro post Satanam conversi, demonim illusionibus seducuntur, qui vulgari nomine *Stregues* [var.: *Stregule*] vel *Stregones* seu *Waldenses* nuncupantur, et quorum in patria sua permagna copia esse narratur, seductus dudum ante aliquos annos, ut monstruosum se caput in Dei ecclesia erigi aliquando faceret, eremite habitum vel potius falsissimi hypocrite assum<p>sit, [...] ut se in idolum Beelzebub ipsorum demoniorum principem adversus sanctitatem nostram verissimum Christi vicarium et Petri successorem indubitatum in Dei ecclesia, induxit. (*Concilium Florentinum: Epistulæ pontificiæ*, vol. III, pp. 7-8; ed. Hansen, 1901: 18, doc. I.28; vid. et. Ginzburg, 1989: 277; Ostorero, Paravicini Bagliani y Utz Tremp, 1999: 8; Kors y Peters 2001: 154)

El ejemplo extremo de esta postura (en una formulación dualística que recuerda, a su vez, a herejías como la cátara) es el de Castañega, cuando opina que:

> Dos son las iglesias deste mundo: la una es católica, la otra es diabólica. La iglesia católica es la congregación de todos los fieles católicos, la cual es una, por un Dios que todos adoran; por una fe, que todos confiessan; por un batismo, que todos reciben. La iglesia diabólica es generalmente toda la infidelidad que está fuera de la iglesia católica. [...] Los ministros destos execramentos diabólicos son todos los que por pacto expreso o oculto están al demonio consagrados y dedicados. (*Tratado*, II, p.39, y IV, p. 58).

2.3.4. *La brujería sectaria*

A la vista de estos planteamientos y según revela la rúbrica de la bula de Inocencio VIII *Summis desiderantes affectibus* «contra hæresim sive sectam Maleficorum», así como su carta apostólica *Ex fidedignis relatibus* (1485) «adversus hereticorum et maleficorum sectam» (ed. Hansen, 1901: 28, doc. I.38), la base de la equiparación de brujos y herejes se halla en la idea de *secta*,[115] que es justamente el sentido etimológico de *herejía* (*DCECH*, vol. III, p. 344*b*). De hecho, este concepto había sido ya determinante para identificar y perseguir a algunas corrientes heterodoxas medievales que, sin embargo, no habían llegado a organizarse de modo propiamente sectario y que en algunos casos, solo llegarían a hacerlo de forma plena justamente como reacción a la represión eclesiástica, según sucede, al menos en buena parte, con la propia «rival Cathar church» (Moore, 2012). El papel del «sectarismo» en la génesis de la nueva conceptualización de la brujería lo ha expuesto claramente Campagne:

> La bruja satánica perseguida a partir del siglo XV no era una figura aislada que realizaba, para obtener algún tipo de beneficios, pactos individuales con el demonio. Ella pertenece a una secta, y por lo tanto la novedad aportada por este estereotipo es la existencia de una suerte de pacto colectivo. Este hecho es absolutamente central, por cuanto es el que justifica y explicita la existencia de una caza de brujas. (1997: XXVI):

115 Cfr. Caro Baroja (1971, reed. 1995: 1021), Cohn (1975, ed. 1993: 144-161 y 202-210), Arnould (1992: 149-150), Charmasson (1998: 782*a*), Brann (1999: 18), Kors y Peters (2001: 152-153), Valente (2006: 1175*a-b*), Henningsen (2014: 135-136).

La justificación para asimilar los brujos a herejes surge, precisamente, del elemento más imaginario de la representación canónica de la brujería: el conventículo, que tiene su base en la «materialización» de determinadas creencias tradicionales (véase la nota 59) y en la posible pervivencia de algunos ritos de fertilidad de origen precristiano,[116] así como en una reinterpretación «realista» de los ensueños demoníacos (pero ensueños, finalmente) descritos en el *Canon Episcopi*:

> Illud etiam non omittendum, quod quędam sceleratę mulieres retro post Satanam conversę, demonum illusionibus et fantasmatibus seductę, credunt se et profitentur nocturnis horis, cum Diana paganorum dea, vel cum Herodiadæ [*sic*] et innumera multitudine mulierum equitare super quasdam bestias et multa terrarum spacia intempestę noctis silentio pertransire eiusque iussionibus velut dominę obedire et certis noctibus ad eius servitium evocari.[117]

116 Ya hemos visto que esto carece de base por lo que respecta a una supuesta religión primitiva de la fertilidad (Cohn 1993: 152-161), aunque podría aceptarse respecto de algunos ritos concretos, según Russell (1980, trad. 1998: 52-54), por más que en el ámbito hispánico esta posibilidad resulte mínima, dado que ninguna de las festividades ligadas a las tradiciones estacionales y agrarias (de las que son especialmente importantes las mayas y la sanjuanada, cfr. Caro Baroja, 1992) poseen vinculación alguna con la brujería, aunque la última sí con ciertas supersticiones que censura Castañega, *Tratado*, XV, p. 126 (véase además Gari, 1991: 86-88). En todo caso, el origen concreto del conventículo resulta relativamente irrelevante para el caso hispánico, dado que aquí, según todos los indicios, el «modelo sabático» llega preestablecido y ya consolidado, por medio de los manuales de inquisidores y los tratados antisatánicos, aunque apenas cabe duda de que existían tradiciones autóctonas sobre reuniones de brujas (véanse, respectivamente, las notas 134 y 59).

117 *Decretum Burchardi*, X, 1, ff. 91v*b*-92r*a* (= *PL*, vol. 140, cols. 831-832). Como ya han señalado Hansen (1901: 38), Russell (1972: 96) y Ginzburg (1989: 66, trad. 1991: 84), la apostilla, algo enigmática, «vel cum Herodiade» no aparece en las versiones más antiguas de los *Fragmenta Capitularium*, XIII (*Capitularia regum Francorum*, vol. II, cols. 365) y de Regino de Prüm (*De synodalibus causis*, II, CCCLXXI [= CCCLXIV], p. 355 = *PL*, vol. 132, col. 352), pero pasa del texto de Burcardo al *Decretum Gratiani*, Pte. II, Ca. 26, q. 5, c. 12, § 1 (*CIC*, vol. I, col. 1030 = *PL*, vol. 138, col. 1350). La incorporación de Herodías (en realidad, Salomé) al séquito de las ninfas y hamadríades de Diana (sobre el cual, cfr. Du Cange, *Glossarium*, vol. III, p. 99*b-c*, s. vv. *Diana* y *dianaticus*; Lesourd, 1972: 62-64, y Cardini, 1979, trad 1982: 28-31 y 249-252) carece, a nuestro juicio, de una explicación satisfactoria y, si bien está documentada en otros textos medievales (vid. Cohn, 1993: 168-169 y 173-175), no es seguro que estos sean independientes del *Canon Episcopi* (cfr. Ginzburg, 1989: 66). El testimonio más antiguo y explícito (que podría estar en el origen de la adición de Burcardo) es el del obispo Raterio de Verona (890-974) en sus *Præloquiorum libri*, I, IV, 10: «Quis enim eorum, qui hodie in talibus usque ad perditionem animæ in tantum decipiuntur, ut etiam eis, quas ait Gen. Herodiam illam Baptistæ Christi interfetricem quasi reginam, immo deam proponant, asserentes tertiam totius mundi illi partem traditam, quasi hæc merces fuerit prophetæ occisi; cum potius sint dæmones, talibus præstigiis infelices mulierculas, hisque multum vituperabiliores viros, quia perditiismos, decipientes» (*Opera*, cols. 20-21 = *PL*, vol. 136, col. 157). La misma creencia (y posiblemente tomada de la misma fuente) aparece recogida también en el norte de Europa en el anónimo poema *Reinardus Vulpes*, I, II, 1143-1164, pero allí Herodías (Salomé) resulta ser finalmente santa Faraildis, la patrona de Gante: «nunc ea nomen habet Pharaildis, Herodias ante / saltria» (vv. 1163-1164), lo que revela que quien se oculta bajo el nombre del personaje evangélico es en realidad otra figura feérica, Frau Holda ~ Hilda (cfr. Cardini, 1979, trad 1982: 29; para esta antigua divinidad germánica, vid. Guerber, 1909: 51-55). Es bastante probable que esta Herodías remita en realidad al personaje folclórico italiano de Aradia (sobre el cual pueden verse Magliocco, 2002, y Whitmore, 2010: 36-41), la cual se ha convertido en una de las divinidades principales del movimiento Wicca (cfr. notas 59 y 70), en cuyo seno se presenta como una diosa-bruja hija y enviada de Diana (Iles, 2009: 199*b*-200*a*), aunque parece haberse tratado más bien de una especie de reina de las hadas, como Mab, pero a menudo maléfica, en la línea de Melusina (cfr. Magliocco, 2009, que estudia la tradición sarda de *s'Araja dimoniu* = 'la demonio Aradia'). Compárese la voz dialectal francoprovenzal (*patois brussonin*) *arędža* 'bruja', recogida en *FEW*, vol. XII, p. 302*a*, que la relaciona con *striga*, lo que deja sin explicación la *a–* y la ausencia de todo reflejo de *–st–*, anómala entre los derivados de dicha voz latina, como puede comprobarse allí mismo (vid. et. *REW*, n.º 8308 y 8319). En todo caso, el nombre de Aradia no procede de *Herodias* < Ἡρωδιάς, sino seguramente de Diana, como sugieren las numerosas pervivencias romances de su nombre con el sentido de 'hada' u 'ondina', como la *xana* del asturiano o la *jana* del catalán, occitano y toscano antiguos (*ThLL, Onomasticon*, vol. III, p. 127; *REW*, n.º 2624; *FEW*, vol. III, pp. 66*b*-67*a*; *DCECH*, vol. V,

Si a ello se añaden las ya vistas acusaciones de reuniones sacrílegas y orgiásticas vertidas sobre diversas corrientes heréticas, se comprende mejor cómo se pasa de la más ajustada acusación de apostasía a la más difundida (y difusa) de herejía: «Otro aporte que hizo la herejía a la brujería es la idea de que las brujas se reunían en grupos. Los hechiceros casi siempre practicaban la magia individualmente, pero los herejes trabajaban en comunidades» (Russell 1980, trad. 1998: 79). A este respecto, señala Campagne (siguiendo a Midelfort) que «Tras años de luchas contra las herejías cátara y valdense, constituidas en sectas con cierto grado de organización, no fue difícil a la Inquisición concebir a los magos y a los adoradores del demonio como grupos organizados de manera similar a las sectas heréticas» (1997: LXXVIII). La definitiva equiparación de brujos con herejes se produce a mediados del siglo XV, como revela la expresa declaración de fray Antonio de Espina en el *Fortalitium fidei* (1459),[118] quien, con todo, aún se atiene a la idea de ilusión diabólica heredada del *Canon Episcopi*:

> Decima differencia demonum est eorum qui decipiunt mulieres aliquas vetulas maledictas que xurguine sive bruxe nuncupantur. Sciendum ergo est quod sunt quedam male gentes viri et mulieres apostate in fide et heretice creature et false qui seipsos dant voluntari diabolo et diabolus recipit eos et dat eis quod per suas artes falsas eis appareat quod ambulant ducentas leucas et quod rediunt in spacium ·iiij· vel quinque horarum, et quod destruunt creaturas suggentes sanguinem eorum et quod faciunt alia maleficia que volunt secundum diaboli voluntatem quod est eis et illis que eis credunt magna decepcio et illusio diaboli. [...]
>
> tales perverse mulieres [...] se asserunt concurrere de nocte in quadam planicie deserta ubi [...] conveniunt cum candelis accensis et adorant illum aprum osculantes eum in ano suo. Ideo capte plures earum ab inquisitoribus fidei et convicte, ignibus comburuntur. Signa autem combustarum sunt depicta, qualiter scilicet[119] adorant cum candelis predictum aprum, in domo inquisitoris

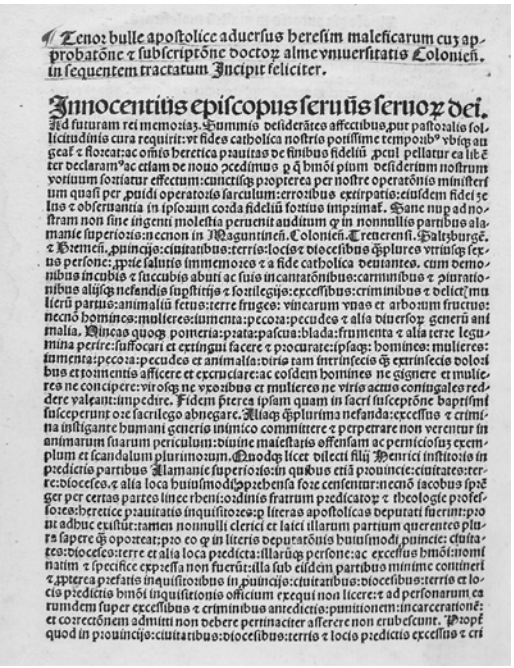
pp. 849*a*-850*b*; Sainéan, 1907: 274-276; Lesourd, 1972: 64-73); compárese el compuesto *enginauder* < *en* + *ginaud* 'brujo' (< **dianatus* por *dianaticus* [?]) + –*er*, documentado en el siglo XVII y que ha pervivido en el lorenés *ĕžinodé* 'hechizar' (*REW*, n.º 2624; Sainéan, 1907: 275, y Lesourd, 1982: 67; este término desaparece en la 3.ª ed. del *REW*, seguramente como resultado del reparto de voces entre los derivados de *Diāna* y los de la inexistente **genisca*, n.º 3732b, sobre la cual véase lo dicho en la n. 53). Según Ginzburg (1989: 81), la inclusión de Diana en el *Canon Episcopi* se debe a «un fraintendimento di "Hera, Diana"» del que surge «la presenza di "Herodiana" (poi normalizzata in Erodiade) tra i sinonimi della dea notturna», aunque ello exigiría un indocumentado étimo **Hera-Diana* (como conjeturó ya Du Cange, *Glossarium,* vol. IV, p. 185*b*, s. v. *Hera*[2]) y no una mera confusión de personajes (más bien, a nuestro entender, una hibridación, aunque la relación de Hera con este fenómeno dista de ser segura). Desde una perspectiva tanto fonética como cultual, convendría mejor la lexía *Ara Dianæ* (bien documentada, vid. *ThLL*, vol. II, p. 384, y *ThLL, Onomasticon*, vol. III, p. 129 y 131), transformada de topónimo en teónimo o, más estrictamente, daimónimo (para el caso contrario, véase la nota 127; recoge otras opciones, fonéticamente muy improbables, Russell, 1972: 49 y 75). Sea como fuere, carece de fundamento la hipótesis, dubitativamente avanzada por Cardini, según la cual la mención de Herodías sería «una mitificación del recuerdo de una primitiva resistencia al bautismo» (1979, trad 1982: 29), y todo apunta a que el proceso se efectuó a la inversa de lo que opina Ginzburg, al considerarlo «la introiezione almeno verbale delle interpretazione suggerite dai clerici» (1989: 81). Antes bien, la Herodías del *Canon Episcopi* y las otras fuentes medievales (con variantes como *Heroyda*, vid. Ginzburg, 1989: 277) resulta seguramente de la mera latinización por parte de los autores eclesiásticos de una patrimonial Aradia o formas similares, sugerida por el papel de aquella en la muerte del Bautista (cfr. Mt 14, 5-6 y Mc 6, 21-22), sobre todo teniendo en cuenta que en la Edad Media usualmente se la confundía con su hija Salomé, no citada por su nombre en los evangelios (como advirtieron ya los hermanos Ballerini, en su ed. de Raterio, *Opera*, col. 19, n. 16 = *PL*, vol. 136, col. 157, n. 31; vid. et. Cohn, 1993: 168).

118 Sobre el papel de Antonio de Espina en el asentamiento de las bases doctrinales de la Inquisición y de su persecución de la herejía, véase Moreno (2004: 195).

119 Seguimos el texto del incunable de 1494 (f. 284v*a*), que lee ·ſ· = *scilicet* mientras que los de 1462 y 1487 (f. L3v*b* = p. [488]*b*) traen ſc3 = *secundum*, que da peor sentido. También edita así Hansen (1901: 148, doc.

Tholosani in magna multitudine camisearum, sicut ego propriis oculis aspexi. (lib. V, cons. x, diff.ª 10, ff. [246]r*a* y [246]v*b*)

Este relato sugiere que la asimilación a la herejía se ve facilitada, como ya apuntó Russell (1980, trad. 1998: 88), por el hecho de que la persecución de la misma era la misión primordial de la Inquisición y, de hecho, una de las razones fundamentales esgrimidas por sus apologetas (Moreno, 2004: 193-213). En relación con la brujería, esto se ve tácitamente corroborado por la encomienda de represión incluida en las citadas bulas *Summis desiderantes affectibus* y *Antiqua Iudæorum improbitas*, pero se expresa con mayor claridad en otras disposiciones posteriores, como la carta apostólica *Honestis petentium votis* (1521), de León X, que establece que «inquisitorum hæreticæ pravitatis iurisdictio per adiunctionem alterius iudicis non intelligatur diminuta in procedendo contra maleficos, sortilegos, a fide apostatantes, etc. Et officiales sæculares, absque processus revisione, eorum sententias exequantur»,[120] y otra de Adriano VI *(contra christianam fidem susceptam abnegantes, sacramentis abutentes, sortilegiisque et maleficiis alios lædentes, ab inquisitoribus hæreticæ pravitatis graviter puniendos* (1523), por la que ordena que los «Inquisitores hæreticæ pravitatis Cremonæ [et omnium aliorum locorum et Diœcesum] proced[a]nt contra maleficos et diabolo obedientes» (*in mg. editionis Taurinensis*), donde de nuevo se insiste en la noción de secta demonolátrica:


Tenor bulle apostolice aduersus heresim maleficarum cuz approbatone ⁊ subscriptone doctor alme vniuersitatis Coloniensis in sequentem tractatum Incipit feliciter.

Innocentius episcopus seruus seruor dei.

Ad futuram rei memoriam. Summis desiderantes affectibus, pur pastoralis solicitudinis cura requirit: vt fides catholica nostris potissime temporib' vbiq; augeat ⁊ floreat: ac omnis heretica prauitas de finibus fideliu pcul pellatur ea libenter declaram' ac etiam de nouo pcedimus p hmōi ptum desiderium nostrum votiuum sortiatur effectum: cunctisq; propterea per nostre operationis ministerium quasi per quidi operatoris farculum: erroribus extirpatis: eiusdem fidei seminis ⁊ obseruantia in ipsorum corda fideliu fortius imprimat. Sane nup ad nostram non sine ingenti molestia peruenit auditum q in nonnullis partibus alamanie superioris: necnon in Maguntinensi. Coloniensi. Treuerensi. Haltzburgensi. ⁊ Bremensi. puincijs: ciuitatibus: terris: locis ⁊ diocesibus hplures vtriusq; sexus personе: prie salutis immemores ⁊ a fide catholica deuiantes. cum demonibus incubis ⁊ succubis abuti ac suis incantationibus: carminibus ⁊ piurationibus alijsq; nefandis supstitijs ⁊ sortilegijs: excessibus: criminibus ⁊ delictis mulierū partus: animaliū fetus: terre fruges: vincarum vnas et arborum fructus: necnō homines: mulieres: iumenta: pecora: pecudes ⁊ alia diuersor generū animalia. Vineas quoq; pomeria: prata: pascua: blada: frumenta ⁊ alia terre legumina perire: suffocari et extingui facere ⁊ procurate: ipsaqs: homines: mulieres: iumenta: pecora: pecudes et animalia: viris tam intrinsecis hē extrinsecis doloribus et tormentis afficere et exercitare: ac eosdem homines ne gignere et mulieres ne concipere: viroq; ne vxoribus et mulieres ne viris actus coniugales reddere valeant: impedire. Fidem preterea ipsam quam in sacri suscepcōne baptismi susceperunt ore sacrilego abnegare. Aliaq; hplurima nefanda: excessus ⁊ crimina instigante humani generis inimico committere ⁊ perpetrare non verentur in animarum suarum periculum: diuine maiestatis offensam ac perniciosus exemplum et scandalum plurimorum. Quodq; licet dilecti filij Henrici institoris in predictis partibus Alamanie superioris: in quibus eiusdem prouincie: ciuitates: terre: diocesis. ⁊ alia loca huiusmodi hpzehensa fore censentur: necnō iacobus spreger per certas partes lineе rheni: ordinis fratrum predicator ⁊ theologie professor: heretice prauitatis inquisitores: p literas apostolicas deputati fuerint: pro ut adhuc existit: tamen nonnulli clerici et laici illarum partium querentes plus sapere hē oporteat: pro eo q in literis deputationis huiusmodi puincie: ciuitates: diocesis: terre et alia loca predicta: illarūq; personе: ac excessus hmōi: nominatim ⁊ specifice expressa non fuerit: illa sub eiusdem partibus minime contineri ⁊ pterea prefatis inquisitoribus in puincijs: ciuitatibus: diocesibus: terris et locis predictis hmōi inquisitionis officium exequi non licere: ⁊ ad personarum earundem super excessibus ⁊ criminibus antedictis: punitionem: incarcerationē: et correctōnem admitti non debere pertinaciter afferere non erubescunt. Propē quod in prouincijs: ciuitatibus: diocesibus: terris ⁊ locis predictis excessus ⁊ cri

FIGURA 27. F Bula *Summis desiderantes affectibus* (inserta en *el Malleus aleficarum*).

II.30), que se basa en el incunable de Nuremberg de 1485.

120 *Magnum Bullarium Romanum*, vol. I, p. 621*a-b*; *Bullarium Romanum: Taurinensis editio*, vol. V, pp. 767*a*-768*b*; *Septimus Decretalium,* lib. V, tít. XII, c. 6, pp. 632-635; Hansen (1901: 32-34, doc. I.44), que omite el exordio. Recuérdese, a este respecto, la bula *Licet a diversis* (1541), de Julio III, «Contra impedientes inquisitores hæreticæ pravitatis in eorum officio, aut in causis inquisitionis se ingerentes, et contra ipsos inquisitores admittentes laicos ad criminis hæresis cognitionem», por la cual «omnibus non inquisitoribus prohibet se sponte ingerere in hæresum cognitionem» (en *Bullarium Romanum: Taurinensis editio*, vol. VI, pp. 431*b*-433*b*). Añádase el motu proprio *Statuit, decrevit* (1566), de Pío V, que establece la primacía del delito de herejía y, por tanto, la prioridad procesal del Santo Oficio, sobre cualquier otra instancia jurisdiccional: «Necnon carceratos quoscumque, quibusvis delictis et debitis, etiam atrocibus, apud dictum inquisitionis officium quomodolibet delatos vel denunciatos, suspensa aliorum criminum inferiorum cognitione, ad eosdem cardinales et Inquisitionis carceres, ibidemque ad criminis hæresis totaliter cognitioncm et expeditioncm retinendos, et postea ad eosdem officiales, pro aliorum criminum expeditione, remittendos, sine mora transmittant» (§ 3, en *Bullarium Romanum: Taurinensis editio*, vol. VII, p. 423*a*).

> repertæ fuerunt quamplures utriusque sexus personæ, propriæ salutis immemores et a fide catholica deviantes, certam sectam facientes, fidem, quam in sacri susceptione baptismi susceperant, abnegantes, sanctam crucem pedibus conculcantes, et opprobria super eam perpetrantes, ecclesiasticis et præsertim Eucharistiæ sacramentis abutentes, diabolum in suum dominum et patronum assumentes, eique obedientiam et reverentiam exliibentes, et suis incantationibus, carminibus, sortilegiis aliisque nefandis superstitionibus iumenta et fructus terræ multipliciter lædentes, aliaque quamplurima nefanda excessus et crimina, eodem diabolo instigante, committentes et perpetrantes, in animarum suarum periculum, divinæ Maiestatis offensam perniciosumque exemplum et scandalum plurimorum. (§ 1)[121]

A partir de esta nueva situación, «el concepto de bruja asimilado al de hereje [...] fue el responsable del asesinato legal de miles de personas en Europa occidental entre 1500 y 1700» (Robbins, 1959, trad. 1991: 65). Esto no sucedió tan a menudo con la hechicería, pues a sus practicantes usualmente no se los condenaba a muerte, dado que la consideración del delito solía ser muy diferente (vid. Martín del Río, *Disquisitiones magicæ*, II, q. 4, pp. 55*a*-60*a*). Para comprender mejor este aspecto, resulta necesario precisar cuáles eran las formas atribuidas al culto diabólico y qué se entendía por pacto tácito o expreso, puesto que el segundo era consustancial a la (re)presentación canónico-teológica de la brujería.

2.4. *Tipos de demonolatría*

Aunque la adoración satánica se relaciona inextricablemente con las diversas modalidades de pacto con el demonio, ya que el mero hecho de rendir culto al mismo se consideraba una forma de pactar con él, se trata de dos manifestaciones conceptualmente diferentes y que es conveniente analizar por separado, para entender mejor el modo en que la mentalidad canónico-teológica se enfrentaba a los fenómenos mágicos que pretendía analizar. Para comenzar, es preciso saber qué se entiende teológicamente por adoración:

> La palabra latina *adoratio* (como su equivalente griego *proskynesis*) designaba en su origen la simple genuflexión ante un ser considerado como divino o sus imágenes. [...] En el sentido estricto que la palabra tomó luego, designa el homenaje tributado a Dios como tal, que no puede rendirse a nadie más. [...] Este culto de adoración, exclusivamente reservado a Dios, se ha calificado en el lenguaje teológico, de *latría*, por oposición al culto de *dulía* (homenaje que excluye la adoración) tributado a los santos, a sus reliquias, así como a las santas imágenes. (Bouyer, 1983: 35, s. v. *adoración*, cfr. además p. 229, s. v. *dulía*, y p. 316, s. v. *hiperdulía*)

De forma análoga, al demonio puede tributársele culto de latría, si hay adoración, o de dulía, si solo hay veneración. El primero implica sumisión y fidelidad; el segundo, devoción y respeto. Eimeric detalla la cuestión en la Pte. II, q. 43, del *Directorium inquisitorum*, en cuyo preámbulo (retomando la cuestión planteada por Juan XXII en la consulta de 1320, véase la nota 96) se pregunta «Dæmones invocantes, an tanquam sortilegi, vel tanquam hęretici seu suspecti de hæresi sint habendi sic, quod inquisitoris

121 *Magnum Bullarium Romanum*, vol. I, pp. 628*a*-629*a*; *Bullarium Romanum: Taurinensis editio*, vol. VI, pp. 24*b*-26*a* (que lee *obbrobria* en vez de *opprobria*); *Septimus Decretalium,* lib. V, tít. XII, c. 3, pp. 624-627; Spina, *Quæstio de Strigibus*, I, III, pp. 12-14 (quien se ocupa de la competencia jurisdiccional del Santo Oficio sobre la brujería en todo el capítulo); Hansen (1901: 34-36, doc. I.45). Compárese además el siguiente aserto de Ciruelo: «Y, aunque la nigromancia no sea formada heregía, es cosa muy cercana a ella y dévenla castigar los inquisidores de la fe como a heregía, y todo reyno o tierra donde la nigromancia se consiente está muy subjeta a la yra de Dios» (*Reprovación*, II, 1, f. 19r).

FIGURA 28. Demonolatría en el sabbat.

hæreticorum iudicio sint subiecti?» (p 235*b*). Esto establece una distinción interesante entre sortílegos y herejes, lo que indica que la mera práctica del «Sortilegus... qui futura legit et colligit per sortes, unde hoc Sortilegium, talis divinatio» (según la definición, tomada de Juan de Janua, de Du Cange, *Glossarium*, vol. VII, col. 535*b*) no se juzgaba herética, por no incidir en la demonolatría (cfr. n. 92).

A ello responde que esta equiparación con unos u otros dependa del modo de invocación utilizado, de los que distingue tres. El primero consiste en invocar, adorar y ofrecer sacrificios al demonio, como se detalla en el pasaje transcrito arriba, de modo que quienes actúan así «manifeste exhibent honorem latriæ dæmonibus invocatis» (q. 43, § 2, p. 235*b*). El segundo modo implica usar las invocaciones a demonios o espíritus como mediadores en las peticiones a Dios, encendiéndoles velas como a los santos, por lo que se advierte que quienes así actúan «exhibent dæmonibus invocatis non honorem latriæ, sed duliæ» (§ 3, p. 236*a*). La tercera modalidad es de calificación más delicada, puesto que no incluye formas específicas de veneración o pleitesía, ya que consiste en la mera ejecución del conjuro o invocación diabólicos: «ut circulum in terra describendo, puerum in circulo ponendo, speculum, ensem, amphoram vel aliud corpus previum [*in mg.* In alio codice legitur *parvum*] coram puero statuendo, ipso negromantico librum tenentem ac legente, et dæmonem invocante, et similia multa, ut prædicta ars, et talium multorum confessio satis docet» (§ 4, p. 236*a*). Eimeric considera que estos casos son semejantes a la ceremonia llevada a cabo para Saúl por la pitonisa de Endor, «in qua invocatione nullus honor legitur intervenire, nec duliæ nec latriæ» (§ 4, p. 236*a-b*).[122] Pese a tal falta de ceremonias, el c. *Nec mirum*

122 Se trata del episodio de la frecuente e impropiamente denominada «bruja de Endor» (1 Sam 28, 7), que es en realidad una nigromántica, a la que se presenta como אִשָּׁה בַעֲלַת־אוֹב (*eššęṯ baʿălaṯ-ôḇ*) = 'una mujer poseedora (o dotada) de un espectro'. El texto griego de los *Septuaginta* vierte esta expresión por γυνὴ ἐγγαστρίμυθος 'mujer con un espíritu oracular' (propiamente, 'espíritu que hace vaticinar por ventriloquía', cfr. Liddell y Scott, 1968: 467*a*) y la *Vulgata* por «mulier habens pythonem», esto es, 'pitonisa' (cfr. *DRAE*, s. v., § 3). Vacila al respecto, aunque incluyendo la opción de bruja (*sorguina*) Castañega, *Tratado*: «También tienta y engaña [*sc.* el demonio] a los que desean y procuran curiosamente saber las cosas secretas, ocultas y venideras, como se lee de Saúl, que se encomendó a aquella pitonisa, adevina o sorguina, para que le dijese cómo le

de magorum prestigiis equipara netamente este comportamiento a un acto de demonolatría (*Decretum Gratiani*, Pte. II, Ca. XXVI, q. 5, c. 14, § 10, en *CIC*, vol. I, cols. 1034-1035 = *PL*, vol. 138, cols. 1355-1356; cfr. et. q. 2, c. 6, § 4, col. 1022 = 1339).

En cuanto a la calificación penal, Eimeric opina que el culto demoníaco de latría consituye delito de herejía: «si dæmones invocantes exhibeant dæmonibus invocatis honorem latriæ, [...] non ut sortilegi, sed ut hæretici iudicio ecclesiæ sunt habendi» (§ 5, p. 236*b*), por las razones expuestas en los pasajes transcritos en el apartado anterior. Lo mismo se aplica a quienes «non exhibeant dæmonibus invocatis honorem latriæ, sed exhibeant honorem hiperduliæ, vel duliæ» (§ 11, p. 240*b*). En cuanto al caso más delicado, el de invocación demoníaca meramente instrumental, considera que, pese a carecer de muestras de adoración y reverencia, se equipara a los dos casos anteriores:

> *Invocatio dęmonum coniunctam habet apostasiam à fide.* Et similiter etiam in aliis operibus magicis, in quibus complementum operis ex virtute dæmonis expectatur: in omnibus enim est apostasia à fide, propter pactum initum cum dæmone, vel verbotenus si invocatio intersit, vel facto aliquo, etiam si sacrificia desint. (§ 7, p. 237*b*)
>
> Quia ergo invocare, pro actu latrię sumitur, et inter actus latriæ exhibero Deo pręcipitur, et ut actus latriæ fieri dæmoni interdicitur; ergo si dęmon à Christiano invocetur, ubi aliud non apparet, actus latriæ fieri dæmoni offertur; quod sapit hæresim manifeste, et tales ut hęretici sunt habendi, iuxta primam conclusionem. (§ 14, p. 241b)

Para alcanzar esta conclusión se basa en santo Tomás, *Super Isaiam*, cap. 3, l. 3: «Et tamen semper est peccatum inquirere ab eis [*sc.* dæmonibus], et apostasia a fide», y en san Alberto Magno, *Super II Sententiarum*, lib. II, d. VII, art. 12:

> Qværitvr etiam de figuris mathematicorum, qui nullas coniurationes et nulla sacrificia nec incantationes faciunt, sed tantum operantes ad adspectus stellarum, quandoque utilia prædicunt: ergo in talibus nulla videtur apostasia. Item, Nonne Deus contulit vim herbis, et verbis: ergo multo magis stellis: ergo in talibus non est malum. Sed contra hoc sunt verba Augustini multiplicia in tractatu super Genesim, et in libris de Doctrina Christiana et de Civitate Dei, qui dicit, quod omnia faciunt operibus dæmonum. Solvtio. Dicendum, quod in talibus est apostasia vel oris, vel operis. Si enim per invocationes, conurationes, sacrificia, suffumigationes, et adorationes fiunt, tunc aperte pactum initur cum dæmone, et tunc est apostasia oris ibi. Si autem non fit nisi opere simplici, tunc est apostasia operis : quia illud opus exspectatur a dæmone: et exspectare aliquid a dæmone vel velle aliquid percipere per ipsum, semper est fidei contumelia, et ideo apostasia. (*Opera omnia*, vol. XXVII, p. 164a-b)

Esto deja claro que toda relación establecida con el demonio da lugar a apostasía, aunque no del mismo modo. Por un lado, toda apelación diabólica es un acto de adoración, ya sea de latría, ya de dulía, incluso si no se manifiesta declaradamente como tal, por lo que el comitente apostata de modo expreso, por el mismo hecho de apelar al demonio (*apostasia oris*). En esta categoría entran los tres supuestos analizados por Eimeric: el culto de latría, el de dulía y el simple conjuro, puesto que este resulta corresponder a un modo de adoración. Por otro, cualquier operación que de un modo u otro implique la acción demoníaca hace del operario un apóstata, incluso sin apelar o mencionar al demonio (*apostasia operis*). El primer tipo de relación es el que

sucedería en la batalla que esperaba» (I, p. 29); «megas, brujas, hechiceras, jorguinas o adevinas, como aquella pitonisa, a quien tuvo recurso Saúl, para saber si sería vencido o vencedor en la batalla que esperaba contra los filisteos» (V, p. 64). Sobre este asunto, vid. Russell (1980, trad. 1998: 44) y, con mayor exactitud, Campagne (1997: 34-36) y Dennis (2007: 80*b*).

fundamenta el pacto expreso, mientras que el segundo sustenta el pacto tácito. Otra cuestión es si determinadas prácticas, como el sortilegio (en su sentido etimológico, que el *DRAE* , s. v., define como 'adivinación que se hace por suertes supersticiosas', en tanto que derivado de *sortílego* < lat. *sortilegus* < *sors, sortis* + *legere*), implicaban o no la *apostasia operis*. La opinión de Eimeric en el siglo XIV era que no, pero esta situación iba a cambiar al ampliarse el ámbito de aplicación del pacto tácito.

2.5. Modos del pacto diabólico

Un indudable problema al que se enfrenta el lector moderno, incluido el estudioso de estos temas, es el de diferenciar el pacto diabólico tácito, oculto o secreto del expreso, claro o público, que, como se ha visto, forma parte integral de la concepción eclesial de la magia negra en todas sus variantes y en particular de la brujería: «estos, los unos y los otros, que por pacto expreso están al demonio consagrados, se llaman por vocablo familiar brujos o jorguinos, o megos» (Castañega, *Tratado*, IV, p. 58).

2.5.1. *El pacto explícito: chirographum y osculum fœderis*

De acuerdo con la percepción actual, para que haya pacto expreso debería formularse una suerte de contrato, verbal o preferentemente escrito, por el que se establecen los deberes y obligaciones de cada parte:

> El pacto expreso, que se hace al demonio de sus familiares, es de dos maneras: uno es tan expreso y claro que con palabras claras y formales, renegando de la fe, hacen nueva profesión al demonio en su presencia, que les aparece en la forma y figura que él quiere tomar, dándole entera obediencia, y ofreciéndole su ánima y cuerpo. (Castañega, *Tratado*, II, p. 57)

Así se recoge en la leyenda de fray Egidio de Portugal (o fray Gil de Santarén):

> Lo primero, que del todo se apartassen de la fe y ley de Dios, y se entregassen al señorío y voluntad del diablo, porque él era el maestro de aquella sciencia [*sc.* la nigromancia]. Y lo segundo, que habían de renegar de la fe y del baptismo. Y lo tercero, que hiciessen una carta de vasallaje al demonio escrita con su propia sangre. [...] Hizo su carta, escriviola con su sangre, firmola de su mano, y quedó de esta suerte captivo, y quedó en poder de los demonios y ellos le aceptaron por suyo para siempre.[123]

Esto último es lo que refiere, de modo fundacional, la vieja leyenda de Teófilo,[124] que Del Río, *Disquisitiones magicæ*, II, q. 4, p. 56*a*, presenta como ejemplo del *primus*

123 Hernando de Castillo, *Primera parte de la Historia general de Sancto Domingo*, II, 72, f. 344r*b*-v*a*. Agradecemos esta referencia a Natalia Fernández, quien trata aquí mismo con más detalle de la leyenda de este personaje en el § 2 del cap. IV.

124 La leyenda de Teófilo de Adana, que remonta al siglo VII, es originalmente griega y su versión más antigua, conservada por el Codex Marcianus Gr. cl II 101, es anónima (ed. Radermacher, 1927: 163-177). Hay otras dos posteriores y emparentadas, la conocida como recensión vaticana (por ser su principal testimonio, el ms. Vat. Gr. 790) y la más extensa recensión eutiquiana, así llamada por presentarse bajo la autoría de Eutiquiano (Εὐτυχιανὸς), supuesto discípulo del mismísimo Teófilo (*ibidem*, pp. 179-219). Existen dos traducciones latinas, una medieval y otra renacentista. La primera, basada en la recensión eutiquiana conocida como *Pœnitentia Theophili*, data del siglo IX y se debe a cierto Paulo, diácono napolitano; muy difundida en la época, está recogida en los *Acta Sanctorum*, t. II, vol. 1, pp. 483*b*-487*a*; fue reeditada con criterio ecléctico por Petsch (1908: 1-10) y editada críticamente por Meersseman (1963: 15-32), aunque de forma poco fiable, según Chiesa (1994: 266-267), quien indica también que de esta traducción existen dos recensiones, la editada por Meersseman (correspondiente a *BHL* 8121) y otra inédita, aunque parcialmente tenida en cuenta en su aparato crítico (*BHL*

modus del *pactum expressum*, aquel en que un demonio se presenta en forma visible para formalizarlo:[125]

> Tunc diabolus perfido Iudæo dixit: «Si abnegaverit Mariæ filium ipsamque Mariam, quia et ego eos valde exosos habeo, et idipsum propriæ manus inscriptione signaverit, quicquid voluerit a me sine mora impetrabit ». Tunc ille, ſpiritu iam plenus diabolico et factus a Chriſto apoſtata, prorupit in vocem –pro nefas!– et dixit: «Abnego Chriſtum et genitricem ipsius!»; scribensque quod dixerat ac signans anulo proprio dedit in manu dæmonis. (*Historia Theophili*, § 8, pp. 275-276)
>
> Nec hoc suffecerat perdito mihi, nisi et ipsum dæmonum principem et incantatorum auctorem proſtratus bis terque adorarem diabolum, et –quod eſt horribile dictu– Dei filium dominum Iheſum Chriſtum, cæli ac terræ hominumque creatorem, sanctamque ipsius genitricem non verbo tans tum, sed et scripto abnegarem! (*ibidem*, § 14, p. 276)

Aquí opera la concepción primitiva del pacto diabólico, que se plasma en un contrato eſtrictamente privado, un documento hológrafo, en lugar de uno autorizado por un notario, como señala Rodríguez-Velasco (2013), a quien seguimos fundamentalmente en lo que sigue. De ahí el uso en el § 34 de la *Historia Theophili* y la preferencia de las demás versiones latinas, no por el genérico *scriptum*, sino por un eſpecífico *chirographum* (cfr. también Meersseman, 1963: 6-7, y Chiesa, 1994: 265 y 267):

> Tunc introivit in illum vicedominum satanas. Et respondit: «Abnego Christum et eius genitricem». Faciensque chirographum, inposita cera, signavit anulo proprio. Et abcesserunt utrique cum

8122). De la traducción de Paulo hay un *rifacimento* del siglo siguiente, en un latín más depurado, la *Historia Theophili* editada por el mismo Chiesa (1994: 274-281). La segunda versión, *Pœnitentia et revocatio Theophili*, se debe, según Dasent (1815: XI y 95), al humanista francés Gentianus Hervetus (Gentien Hervet, 1499-1584) y fue recogida por Surius, *De probatis sanctorum historiis*, vol. I, pp. 847-853, sin mención del traductor, pero con la indicación «ex Simeone Metaphraſte, sed authore Eutychiano, huius Theophili miniſtri» (p. 847); no obstante, la vida de Teófilo no se recoge en la edición vulgata de la *Vita Sanctorum* de Simeón Metafrastes (*PG*, vols. 114-116) y en realidad esa traducción se basa en la más antigua recensión griega, en un texto afín al del Codex Marcianus. De esta versión hay una *abbreviatio* con el título de *Lapsus et pœnitentia Theophili* que edita el propio Dasent (1815: 67-71). Sobre los orígenes y evolución de la leyenda (ampliamente difundida en la literatura medieval europea) véanse, junto a las ediciones citadas, *BHL*, 8221-8226 (vol. II, pp. 1177-1178), Frank (1949: XI-XVII), Klaniczay, Kristóf y Gaviano (2001: 970-971), Rodríguez-Velasco (2013) y aquí mismo el apdo. 1 del cap. IV, por Natalia Fernández. Para su iconografía puede verse además Murcia (2012).

125 Reſpecto del pacto escrito, véase también Campagne (1997: 59), y para el pacto en general, Cardini (1979, trad. 1982: 180-188), quien, sin embargo, eſtablece una separación entre invocación y conjuro que las fuentes que él mismo recoge y las aquí aducidas no permiten soſtener. Otra visión complementaria ofrece ahora Ortiz (2014), más cercana a la aquí planteada, pero no totalmente ajuſtada, a nueſtro entender, ni en la descripción hiſtórica ni en la formulación canónico-teológica (pues, por ejemplo, confunde la invocación con el pacto implícito). En nueſtro Siglo de Oro, aunque ya en el período barroco, compuso varios relatos sobre pactos diabólicos Criſtóbal Lozano Sánchez: la hiſtoria de Felisardo (relato fáuſtico inſpirado en un episodio de la vida de san Basilio el Grande, vid. *Acta Sanctorum*, t. VI, vol. II, pp. 949*b*-951*a* [= *editio novissima*, t. VI, vol. III, pp. 428*b*-430*a*] = *PL*, vol. 73, cols. 302-305, que Boureau, 2004*b*: 94, confunde con una versión de la hiſtoria de Teófilo), es decir, el enamorado que vendió su alma al diablo para obtener los favores de su amada, mediante «una obligación escrita y firmada» de su mano (*Alivio de lastimados, David perseguido*, cap. XIII, ej. II, pp. 466-477 = *Historias y leyendas*, vol. I, cap. XV, pp. 140-150; la cita en p. 469 = p. 142; véase un breve pasaje en la nota 141); el suceso de «un mancebo noble, y rico» que «inclinose a la Milicia, donde con bizarrías de soldado, dio en jugar y gaſtar cuanto tenía», el cual no pudo concluir un pacto con el diablo para recuperar su fortuna por negarse a renegar de la Virgen (*Segunda parte del grande hijo de David*, cap. IX, ej. I, pp. 191-20[2]; la cita en pp. 191-192); el caso de «un cavallero muy principal, y rico, y al tanto muy gaſtador», que, arruinado, vendió su mujer al diablo a cambio de riquezas, donde el trato es solo verbal (*ibidem*, cap. IX, ej. III, pp. 205-213 = *Historias y leyendas*, vol. II, cap. XVIII, pp. 155-161; la cita en pp. 205-206 = p. 155), y –en fin– la propia hiſtoria de Teófilo, quien, en una *cédula*, «puso por escrito y, firm[ad]o de su mano, lo selló con el sello de su anillo, lo mesmo que avía dicho de palabra» (*ibidem*, cap. IX, ej. IV, pp. 214-228 = *Historias y leyendas*, vol. II, cap. XIX, pp. 162-173; la cita en p. 220 = p. 167).

> nimio perditionis suæ gaudio. [...] iactavit se [*sc.* Theophilus] subtus pedes sanctissimi episcopi et subtiliter ei omnia enarravit, que gesta sunt per execrabilem et perniciosum hebraeum ac maleficum, et suam elationem atque abnegationem et chirographi conscriptionem propter inanem gloriam sæculi huius, deinde conversionem suam ad Deum et Dominum nostrum Iesum Christum, et pœnitentiam per indeficientem pontem intemeratae Dei genetricis, per quam et chirographum pessimæ abnegationis recepit. [...] Postulavit quoque ut in ampone coram omnibus legeretur iniquissimum illud et horribile chirographum, cognovitque omnis populus, quæ et contigerant, et qualiter ei reddita fuerat cartula negationis. [...] Et posquam surrexit, rogavit eum [*i. e.* episcopus Theophilum] ut conbureret illam nefandissimam cartulam, quod et factum est. Et videntes populi execrabile chirographum et negatoriam cautionem combustam igni, ceperunt cum multitudine lacrimarum diutissime clamare «Kyrieleison». (*Pœnitentia Theophili*, §§ 8, 33 y 39, pp. 19, 29 y 31)
>
> Theophilus [...] confessus [...] qualiterque propriæ manus conscriptionem dæmoni reliquerit, qualiter etiam quadragenarium ieiunium exsequens, ipsius intemeratæ genitricis obtentu, et veniam meruerit et datum cyrographum receperit. (*Historia Theophili*, § 34, p. 280)
>
> Paret illico et æternæ perditionis suæ chirographum sigillo ceraque munitum tradit impostori. Et sic lætitia magna exultans recedit. (*Lapsus et pœnitentia Theophili*, p. 68; en el resto del texto se habla solo de *charta* y de *schedula*)

Curiosamente, aunque *chirographum* procede del griego χειρόγραφον, en las versiones latinas del *Theophilus* no deriva de sus modelos griegos. En efecto, la *recensio vetus* lo denomina ἔγγραφος 'escrito' (§ III, p. 168) y χάρτης 'papiro' (§§ VI-VII, p. 176), ambos con el sentido translaticio de 'documento', por lo que la *Pœnitentia et revocatio Theophili* los traduce de consuno por *charta* (pp. 848 y 852): También la *recensio Eutychiana* se vale de ἔγγραφος (§ IV, p. 190), aunque mayoritariamente de χάρτης (§§ XIV y XV, p. 210; § XVI, p. 212; § XVII, p. 216), cuyo diminutivo χαρτίον emplea en XIII, 210 (vertido por *cartulam* en la *Pœnitentia Theophili*, § 31, p. 28), mientras que la *recensio Vaticana* apela solo a χάρτης (§ IV, p. 191; §§ XIV y XV, p. 211; § XVII, 217). El término χειρόγραφον > *chirographum* significa etimológicamente 'manuscrito' (< χείρ 'mano' + γράφος, deverbal de γράφω 'escribir'), pero técnicamente designa a un 'quirógrafo', es decir, el «documento concerniente a la obligación contractual que no está autorizado por notario ni lleva otro signo oficial o público» (*DRAE*, s. v.). Además de este específico valor jurídico, *chirographum* presenta connotaciones bastante especiales (según apuntó ya Meersseman, 1963: 7, y desarrolla Rodríguez-Velasco, 2013: 40*b*-41*a* y 42*a*-43*a*), ligadas al pacto fundante de la historia humana, el de la caída, anulado por Cristo, de acuerdo con la explicación paulina: «συνεζωοποίησεν ὑμᾶς σὺν αὐτῷ, χαρισάμενος ἡμῖν πάντα τὰ παραπτώματα. ἐξαλείψας τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν, καὶ αὐτὸ ἦρκεν ἐκ τοῦ μέσου προσηλώσας αὐτὸ τῷ σταυρῷ» = '[Cristo] os vivificó junto con él, condonándonos todos los delitos, cancelando el adverso quirógrafo que en [sus] prescripciones nos era contrario, y al que quitó de en medio clavándolo en la cruz', lo que en la Vulgata se traduce así: «et vos [...] convivificavit cum illo donans vobis omnia delicta, delens quod adversum nos erat chirografum decretis quod erat contrarium nobis et ipsum tulit de medio adfigens illud cruci» (Col 2, 13-14). Este pasaje es evocado plásticamente en el emblema II, XXXIV, de Juan de Horozco (figura 29), quien lo comenta en los siguientes términos:

> San Pablo en la epístola a los Colossenses dize la merced que Dios nos hizo en sacarnos del poder del demonio por el medio de su sagrada passion, y entre otras cosas dize, con mucha propiedad, que borró el Chyrographo del Decreto que era contra nosotros y le clavó en la Cruz [*in mg.:* Ad Col.

2: *Delens quod adversus nos erat Chyrographum decreti.*] Aquí, pues, en este lugar nos pone delante la sentencia de Dios dada contra el hombre, porque trapassó su mandado, y la execución que el demonio pretendía contra él por la obligación del pecado en que se obligó por su consentimiento. Y era lo mismo que entre nosotros suele ser la obligación en que uno con su firma se confiessa por deudor de otro, y esta se llama Chyrographo, que aunque significa cualquier Escriptura de mano, propiamente es la que se haze obligándose alguno; y assí es término usado entre los Consultos [= 'juriconsultos']. Y aunque bastava, conforme a esto, dezir «Chyrographo que era contra nosotros», añadió «del Decreto», que quiere dezir conforme al Decreto, y este también es término de las leyes, en que se llama Decreto la sentencia y determinación, ora sea del Príncipe, ora del Senado o del Juez. Y aquí llanamente significa la sentencia de Dios dada contra el hombre por averle ofendido. Y porque también es cosa averiguada en derecho que no se puede executar por la obligación que estuviere borrada, y que suele ser orden, cuando se cumple, el cancelarla, dize que borró Christo esta obligación y la clavó en la cruz. Y conforme a esto se pinta en la presente emblema fixada en el clavo de los pies de Christo y borrada con su sangre, para que reconozcamos la merced que Dios nos ha hecho, y procuremos no bolver a poder del demonio, qu siempre nos persigue. (*Emblemas*, III, XXXIV, ff. 169v-170r).

Ahora bien, a partir del siglo XIII, la visión del pacto como un contrato particular (sujeto a las reglas jurídicas *contractus est ultro citroque obligatio* y *contractus ex conventione legem accipere dignoscuntur*, vid. De Mauri, 1936: 47) o un pagaré (según la explicación de Horozco) da paso a una nueva y distinta, lo que se traduce tanto en el plano terminológico como en el narrativo. Esta tendencia apunta ya en la *Historia Theophili Metrica* atribuida a Marbodio de Rennes († 1123), donde se diferencia entre el contenido del contrato, llamado *pactus* (I, 3-5, p. 488*a-b* = *PL*, vol. 171, col. 1595-1596; II, 7, p. 488*b* = col. 1597; III, 9, p. 489*b* = col. 1598, IV, 15, p. 491*a* = col. 1302) y *fœdus* (I, 4-5, p. 888*b* = col. 1596; cf. «male fœdavi» en III, 11, p. 490*a* = col. 1600); su fijación material como *membrana* (IV, 14, p. 490*b* = col. 1602) y, sobre todo, *scripta*, en plural (III, 9, p. 489*a* = col. 1598; III, 11, p. 490*a* = col. 1600), al igual que ocurría –aunque en singular– en los pasajes precitados de la *Historia Theophili*, y, por último, su plasmación diplomática, denominada genéricamente *charta* (IV, 15, p. 491*a* = col. 1602; IV, 18, p. 491*b* = col. 1604; *charta fidei* en IV, 14, p. 490*b* = col. 1602), coincidiendo con la designación original griega, pero también, más marcadamente, *testamentum* (III, 12, p. 490*a* = col. 1601; IV, 15, p. 490*b* = col. 1602), que posee específicas exigencias jurídicas y que, como subraya Rodríguez-Velasco, «introduce una variación crucial» (2010: 41*b*), pues, según explica Du Cange, es una «Donatio, seu potius Charta, quæ in donationis ac

FIGURA 29. El diabólico quirógrafo (emblema III, XXXIV de Horozco).

FIGURA 30. El milagro de Teófilo, por Gautier de Coinci.

largitionis argumentum conscribitur. Diplom. quodvis, præceptum, seu [...] quævis *Charta testium subscriptionibus firmata*» (*Glossarium*, vol. VIII, p. 84*c*). La presencia de esta *charta coram testes* revela que se produce aquí un paso de la esfera privada a la pública, en la cual el pacto o contrato quirógrafo carece de validez, pues resulta imposible de autenticar.

Esta traslación se manifiesta, como bien señala Rodríguez-Velasco (2013: 44*b*-45*a*), mediante la sustitución por la *littera communis* del viejo *chirographum*, que es una carta de obligación personal no elaborada por un fedatario público ni debidamente archivada para su compulsa, por lo que, en rigor, carece de validez jurídica. Como explica dicho autor, «El quirógrafo desaparece de las versiones porque su carga connotativa ya no es útil para presentar ante la audiencia los problemas legales de un contrato privado. En el universo de las *litteræ*, de las cartas, el quirógrafo diabólico suena, sencillamente, a griego» (p. 46*c*). Por eso mismo, las versiones del siglo XIII, las francesas de Gautier de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, I, Mir. 10 / D. 11 (figura 30) y Rutebeuf, *Le Miracle de Théophile*, y la castellana de Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, XXIV, insisten en acumular los requisitos de validación, como su carácter hológrafo (uno de los rasgos posibles del χειρόγραφον, vid. Rodríguez-Velasco, 2013: 40*c*), reforzado por el empleo de la propia sangre como tinta, el uso del sello (presente, no obstante, desde las versiones griegas) y la custodia del original en el infierno. En el texto de Gautier de Coinci es el mismo diablo quien

justifica tales precauciones, para evitar ser un burlador burlado, señalando la preferencia del contrato escrito sobre el verbal (a la que subyacen la vieja máxima *verba volant, scripta manent* y, más específicamente, la regla jurídica *sine scripturis valet quod actum est, si habeat probationem*, ed. De Mauri, 1936: 202):

Et se couvient sanz nule aloigne
Que bone chartre encor m'en doigne.
Maint crestïen m'ont deceü:
Quant dou mien ont assez eü,
Et mes honeurs et mes hauteces,
Mes grans avoirs et mes richeces,
Se se confessent et repentent.
Ensi si me gillent et mentent:
Mes honors prennent et reçoivent
Et puis aprés si me deçoivent
Luez droit qu'a confessïon viennent.
Ne sai ou vont ne qu'il deviennent,
Ja puis un seul n'en reverrai.
Ja crestïen mais ne querrai
Se n'en ai lettres et sael.
Ne m'en tenront mais por chael.
(vv. 391-406)

Figura 31. Pactos escrito y gestual de Teófilo con el demonio.

Teófilo cumple estos requisitos e inmediatamente el demonio archiva la *chartre* en lo más profundo del infierno:

Por la chose estre encore plus pesme,
Por afremer plus fermement,
Por plus dampner dampneement,
Bone chartre l'en a donnee
De son anel bien saelee.
Ja ne querra mais en sa vie
En Dieu n'en sa mere Marie,
Mostier n'eglise n'amera
Ne bien n'aumosne ne fera.
Ce dit ses sealz et tesmoigne.
Li dyables sanz plus d'aloigne
En enfer ses lettres enporte. (vv. 414-425)

En consecuencia (y aun a costa de bordear la heterodoxia), no basta con el arrepentimiento del pecador y el perdón divino; es preciso recuperar a toda costa la *chartre* y destruirla. Por ello el clérigo no ceja en sus ruegos hasta que María se aviene a recuperarla:

«Dame, toute iez lor esperance
Et leur consaus et leur aïe.
Douce dame sainte Marie,
Encor fremi touz de peür,
Jamais nul jor n'iere asseür
Devant que je raie l'escrit
Qui ma mort devise et descrit.
Las! c'est la rienz qui plus m'acore.
Las! li dyable l'ont encore.
Las! cil escris est en enfer.
Mais il n'i a porte de fer,
Tant soit de fer d'enfer feree,
Que tost ne l'aiez desserree,
Douce dame, quant toi serra.

Ja de si loins ne te verra
Li dyables qu'il ne s'enfuie.
Douce dame, s'il ne t'anuie,
Je te requier, je te depri
Que tant faces par ta merci
Que ravoir puisse cele chartre.
Ja li diable en si fort chartre
N'en si fort liu ne l'aront mise
Ne la raies a ta devise
Toutes les fois qu'il te serra.
Bien sai que ja Dieu ne verra
M'ame devant que je la raie».
«Ja de tot ce riens ne t'esmaie,
–Fait Nostre Dame–. Biaus amis,
Quant ton affaire as seur moi mis,
J'a n'i ara tant de meschief
Que je n'en vaingne bien a chief».
(vv. 1312-1340)

A este tipo de formalidades puede añadirse otro no necesariamente diplomático, aunque igualmente relevante en un ámbito estrictamente jurídico. Esta segunda posibilidad deriva de la existencia de gestos u otras acciones con valor ritual (es decir, dotadas de eficacia jurídica *per se*) que permitían establecer vínculos expresos con condiciones tácitas, en virtud de que estas eran de dominio público. Tal planteamiento se manifiesta ya en las ilustraciones de la leyenda de Teófilo en que el quirógrafo viene acompañado por la *immixtio manuum* vasallática, según se aprecia, a principios del siglo XIII, en las vidrieras de la catedral de Laón (que reproduce y comenta, aunque sin incidir en este aspecto, Rodríguez-Velasco, 2013: 42*b*), en uno de los vitrales de la iglesia de Varennes-Jarcy (figura 31) y en las miniaturas del salterio de la reina Ingeburga (figura 62, en el cap. IV), o incluso es sustituido totalmente por ella, como ocurre en la versión coetánea del ms. 76 F 5 de la Koninklijke Bibliotheek de La Haya (figura 32), si bien el contrato escrito reaparece allí en una ilustración posterior, cuando es recuperado por la Virgen (KB, ms. 76 F 5, f. 42r, sc. 2.ª). Como se ha visto, Gautier de Coinci alude ya al componente feudal, aunque sin describir su gestualidad ritual, cuando la Virgen le dice a Teófilo «Quant au dyable as fait homage» (*Miracles*, I, x, 954), y luego cuando el mismo Teófilo confiesa públicamente «qu'a l'anemi / Eut fait homage et ligeé» (vv. 1442-1443).

La convivencia de ambas modalidades se aprecia también en la versión de Gonzalo de Berceo, donde se apela tanto al contrato escrito (*carta firme con seyello, encartamiento*) como a la retórica vasallática de la nueva demonolatría. De hecho, según Devoto, «Dado que la escena de la abjuración está concebida en términos feudales, la *carta firme* es [...] la *feudo firma* o *feudalis firma*, que equivale al *encartamiento* (772b): 'reconocimiento de sujeción o vasallaje'» (*apud* Baños, 2011: 148). Sin embargo, esta equivalencia es inexacta. La *firma* no era un contrato escrito, sino un tipo de juramento judicial: «Firma, Iuramentum, [...] est Sacramentum quod petens seu actor facit in iure de bona conscientia, suæque causæ bonitate, unde *Firma iuris* appellatur a Practicis Hispanis» (Du Cange, *Glossarium*, vol. III, p. 504*a*, s. v. *firma*[1]), mientras que la *feudofirma* y sus variantes designan tipos de predio entregados en régimen feudal y no el pacto mismo de vasallaje:

> Feudofirma, vel Feudi firma, est tenura terrarum, vel tenementorum alicui et hæredibus concessa pro annuo reditu, qui tertiam vel ad minus quartam veræ æstimationis æquat, absque aliis servitiis, quam quæ in Charta concessionis, seu *feoffamento* exprimuntur. Et quidem interdum ea lege concedebatur ut servitia militaria præstaret. [...]
> Feudum Firmum, Prædium, aliudve in perpetuum, si ad Ecclesiam, vel ad multos annos, si laicis, concessum sub annua præstatione vel servitio. [...]
> Feudalis Firma, Eadem notione. [...]

Feudata Ferma dicitur etiam, cum de concessione ad vitam agitur. (D Cange, *Glossarium*, vol. III, 46*c*, s. v. *feudum*)

Así pues, en el caso de Berceo conviven, como queda dicho, dos formulaciones distintas: la tradicional del pacto escrito, aunque adaptado al nuevo contexto jurídico-diplomático, y la moderna de la vinculación vasallática, aunque todavía no traducida en la gestualidad simbólica de la infeudación. La primera opción es la que el poeta riojano recoge primero, por boca de la abadesa encinta: «Acorrist a Teófilo, que era desperado, / que de su sangre fizo carta con el Pecado; / por el tu buen consejo fue reconcilïado, / onde todos los omnes te lo tienen a grado» (*Milagros*, XXI, 520), y solo combina las dos más tarde, en el relato del propio milagro:

Díssoli el dïablo: «Non serié buen derecho
a bassallo ageno yo buscar tal provecho;
mas deniegue a Cristo, que nos faz muy despecho,
facerli é que torne en todo so bienfecho.

Deniegue al so Cristo e a Sancta María,
fágame carta firme a mi placentería,
ponga ý su seyello a la postremería;
tornará en su grado con muy grand mejoría».

Teófilo, con gana de en precio sobir,
al placer del dïablo ovo a consintir;
fizo con él su carta e fízola guarnir
de su seyello misme, que no·l podié mentir. (XXIV, 739-741)

En la versión dramatizada de Rutebeuf se alude claramente a la nueva modalidad diplomática mediante el término *letre* en el caso de la de Teófilo (vv. 250, 252, 426, 652), aunque también la llama *chartre* y *brief* (v. 389), y de forma plena en el protocolo de la *littera* que emite el diablo en la que explica todo el negocio jurídico desarrollado, apelando tanto al lenguaje contractual como al vasallático, como preludio, al parecer, a la transcripción de la propia carta de Teófilo (*ceste letre*, en el v. 652), de la que la *lettre commune* diabólica (v. 640) sería propiamente el traslado jurisforme (cfr. Rodríguez-Velasco, 2013: 44*b*-45*a*):

Li Deables. Requiers m'en tu?
Theophiles. Oïl.
Li Deables. Or joing
Tes mains, et si devien mes hon.
Je t'aiderai outre reson.
Theophiles. Vez ci que je vous faz hommage,
Més que je raie mon domage,
Biaus sire, des or en avant.
Li Deables. Et je te refaz un couvant
Que te ferai si grant seignor
C'on ne te vit onques greignor.
Et qui que ainsinques avient,
Saches de voir qu'il te covient
De toi aie lettres pendanz
Bien dites et bien entendanz;
Quar maintes genz m'en ont sorpris
Por ce que lor lettres n'en pris.
Por ce les vueil avoir bien dites.
Theophiles. Vez le ci: je les ai escrites.

Or baille Theophiles les lettres au deable.
(*Le Miracle de Théophile*, vv. 239-255)

Ici list l'evesque la chartre et dist:
Oiez, por Dieu le Filz Marie,
Bone gent, si orrez la vie
De Theophile
Qui Anemis servi de guile.
Ausi voir comme est Evangile
Est ceste chose;
Si vous doit bien estre desclose.
Or escoutez que vous propose.
«A toz cels qui verront ceste lettre commune
Fet Sathan a savoir que ja torna fortune,
Que Theophiles ot a l'evesque rancune,
Ne li lessa l'evesque seignorie nesune.
Il fu desesperez quant l'en li fist l'outrage;
A Salatin s'en vient qui ot el cors la rage,
Et dist qu'il li feroit molt volentiers hommage,
Se rendre li pooit s'onor et son domage. [...]
Et lors me fist hommage, si rot sa seignorie.
De l'anel de son doit seela ceste letre». (*ibidem*, vv. 640-647 y 651-652)

Boureau (2004*b*: 94-99), cuyo análisis del episodio queda drásticamente limitado por no haber manejado las fuentes grecolatinas (lo que le lleva, por ejemplo, a identificar como particularidades de Gautier de Coinci o de Rutebeuf elementos que estaban ya en la *recensio Græca vetus*) ni el resto de las medievales, caracteriza el pacto escrito como un *pacte faible* frente al «*pacte fort*, qui engageait et construisait bien davantage» (p. 99), representado por los que el considera *pactes sacramentels* de los nuevos nigromantes de los siglos XIII en adelante (cfr. *ibidem*, pp. 82-86). En cambio, nosotros coincidimos plenamente con Rodríguez-Velasco (2013: 42*b*-*c*) en rechazar la *faiblesse* atribuida al pacto escrito, que constituye un contrato vinculante según la concepción de los *pacta prætoria* y *pacta legitima* en el derecho romano (cfr. García Garrido, 1988: 268*b*-268*a*), sujeto a las reglas jurídicas de autonomía contractual: *conventio legem dat contractui* y *pacta legem dant contractui* (ed. De Mauri, 1936: 48-49). La fortaleza de este tipo de pacto queda patente en la imperiosa necesidad, manifiesta en todas las versiones de la historia de Teófilo, de hacerse con el diploma y destruirlo, preferentemente mediante el fuego purificador. En consecuencia, tales *pacta* no corresponden en absoluto a «engagements [...] soumis aux aléas de la renégotiation», como pretende Boureau (2004*b*: 97), lo que queda expresamente contradicho por los

FIGURA 32. Infeudación de Teófilo al demonio.

citados razonamientos del demonio en las versiones de Gautier de Coinci (*Miracles*, II, x, 391-406) y de Rutebeuf (*Le Miracle de Théophile*, vv. 248-254), así como por la caracterización que hace Teófilo en el primer texto francés: «si fort chartre» (*Miracles*, II, x, 1330). Esta fortaleza intrínseca del pacto se intensifica en el caso del primitivo quirógrafo, dadas sus connotaciones teológicas y soteriológicas.

Tampoco la sustitución del pacto escrito por un homenaje feudal tiene que ver con una supuesta debilidad de aquel, sino con el cambio de sus circunstancias de validez (que se manifiesta ya en el paso del *chirographum* a la *littera communis*) y, posiblemente, también con un radical cambio de escenario del mundo de la élite al de la marginación, del ámbito de los letrados al de los analfabetos. En efecto, ese nuevo pacto de inspiración vasallática no es el que, a través del conjuro, establecen los nigromantes (del que nos ocuparemos en el parágrafo siguiente), sino, justamente, el que se atribuirá (ya a lo largo del siglo XV) a la brujería satánica, aunque al parecer (como sucede con otros aspectos de la imaginería demonolátrica) se había vinculado primero a ciertos practicantes de la nigromancia, a juzgar por el testimonio del papa Bonifacio VIII, quien en 1303 absolvía a Walter (obispo de Coventry y Lichefeld de 1296 a 1321) de las acusaciones hechas contra él por sir John de Lovetot respecto de diversos crímenes, comenzando por el de pacto diabólico:

> Dudum ad audientiam nostram, Johanne de Lovetot Milite Londinensis Diocesis deferente, pervenit, quod venerabilis frater noster W. Coventrensis et Lichefeldensis episcopus erat in regno Angliæ et alibi publice defamatus, quod Diabolo homagium fecerat, & eum fuerat osculatus in tergo, eique locutus multotiens. (ed. Rymer, *Fœdera*, vol. I, pte. IV, pp. 27*b*-28; lo citan también, extractado, Du Cange, *Glossarium*, vol. VII, p. 535*a*, s. v. *sortiarius*, y Hansen, 1901: 2, doc. I.2)

Como en este caso (puesto que *tergum* 'espalda' no es más que un obvio eufemismo por el lugar donde aquella pierde su casto nombre), el procedimiento ritual al que se atribuía la efectividad del pacto diabólico en el ámbito de la brujería era el *osculum infame* o beso negro dado al demonio durante el aquelarre (figura 34) y que se menciona ya en los citados *Errores Gazariorum*, en los cuales la nueva secta, pese a no identificarse aún del todo con los brujos, está casi plenamente definida, según queda dicho. Sin embargo, aquí todavía convive con el viejo modelo del pacto diabólico escrito con la propia sangre, visto en las versiones del milagro de Teófilo en el siglo XIII, el cual tiene otros ecos en la conformación de la brujería teologal: «Pierina –forse sottoposta a tortura– confessò di essersi data a uno spiritu di nome Lucifello, di avergli donato un po' del proprio sangue perchè redigesse un patto di dedizione» (Ginzburg, 1989: 70). Además, el pacto descrito en los *Errores* comparte con el *testamentum* de la versión de Marbodio de Rennes el estar realizado ante testigos, lo cual incide sobre la problemática vista anteriormente, pero además se combina con el nuevo elemento de la marca del demonio a sus adeptos (vid. § 3.4 del cap. V):

> Hiis sic iuratis et promissis, pauper seductus adorat presidentem [synagogæ, *sc.* diabolum] etiam homagium eidem faciendo; et in signo homagii osculatur diabolum, in humana vel ut permittitur in alia specie apparentem, et in culo vel ano, dando ei pro tributo unum membrum sui corporis post mortem. [...] quando unus noviter intrat sectam illam, prestito, ut premittitur, iuramento fidelitatis et facto homagio, diabolus cum certo instrimento de sinistra manu seducti extrahit sanguinem, cum quo sanguine scribit in una carta certam scripturam, quam apud se custodit, et hoc quamplures de secta viderant, prout testificati fuerunt. (*Errores Gazariorum*, pp. 119 y 121)

En los tratados doctrinales sobre la brujería propiamente dicha, el beso nefando, ya sin pacto escrito, se presenta así:[126]

> Nimium abundant tales perverse mulieres in Delphinatu et in Vaschonia[127], ubi se asserunt concurrere de nocte in quadam planicie deserta, ubi est aper quidam, in rupe qui vulgariter dicitur El Boch de Biterne[128] et quod ibi conveniunt cum candelis accensis et adorant illum aprum osculantes eum in ano suo. (Espina, *Fortalitium fidei*, lib. V, cons. x, diff.ª 10, f. [246]v*b*);
>
> Sic inquam solent ad *ludum bonæ societatis* (ut in Italiâ vocant conventum) deferri ubi ignis ut plurimum accensus, teter et horridus. Ibi dęmon conventûs prese[n]s in solio sedet, formâ terrificâ; ut plurimum hirci vel canis. Ad illum accedere adorandi gratia, non eodem modo, interdum complicatis genibus supplices; interdum obverso tergo stantes, interdum cruribus etiam in altum iactis, nec capite in anteriorem partem prono, sed resupinato, adeò ut mentum ad cælum feratur. Tum candelis piceis oblatis, vel umbilico infantuli, ad signum homagii eum in podice osculantur. (Martín del Río, *Disquisitiones magicæ*, lib. II, q. 16, p. 90*b*)
>
> Quo auditu iussit hircus, ut illa [*sc.* nova malefica] signum crucis manu læva efformaret, et quotę quot aderant salutatoriè venerationis officio fingentes, accederent propias; fecerunt illi et osculum sub ipsa cauda labris impressere.(Guazzo, *Compendium maleficarum*, I, XIII, p. 92)[129]

Las declaraciones procesales ofrecen descripciones muy semejantes, unas veces por estar ya los reos imbuidos de la imaginería del sabbat y otras por inducción de los interrogadores. Uno de los ejemplos hispánicos más antiguos es el del proceso contra Narbona Darcal, vecina de Cenarbe (Huesca), en 1498, la cual, según la acusación del fiscal, «ha tomado al diablo por señor, adorandole y honrandole como a señor, y haziendole çahumerios» y como tal acudía con otras brujas al conventículo, donde «las tomava el diablo en forma de cabrón [...] al qual todas besaban en el trasero [...] y esto todo de noche».[130] El otro que traemos a colación corresponde a la deposición

126 Contra lo que suele creerse, el *Malleus maleficarum* no solo carece de una descripción del sabbat, sino que ni siquiera lo nombra. Sí habla de reuniones de brujas, pero se detiene básicamente en dos puntos: el viaje y la copulación con íncubos (Pte. II, q. 1, caps. 2-3), y no dice nada del beso nefando. Para las diversas representaciones del sabbat de las brujas pueden verse los trabajos reunidos por Jacques-Chaquin y Préaud (1993), en especial, por lo que hace a la tratadística hispana, Tausiet (1993). Las fuentes más antiguas que describen el sabbat, de principios del siglo XIV, se recogen y comentan en Ostorero, Paravicini Bagliani y Utz Tremp (1999).

127 El incunable de 1494 (f. 284v*a*) lee igual, pero el de 1487 trae Gascbonia (f. L3v*b* = p. [488]*b*), del que Vasconia no es aquí sino un sinónimo, como se advierte por la carta apostólica de Nicolás V dirigida en 1451 a «Hugoni Nigro ord. Fr. Præd. et sacræ tehologiæ professori, hæreticæ pravitatis in toto regno Franciæ, ducatu Aquitanie Occitanisque partibus *et tota Vasconia* inquisitori» para que actúe «contra omnes et singulos cuiusque dignitatis, status, gradus, oridinis, conditionis vel præminentiæ» que «divino timore postpositum in suarum detrimentum animarum Deum ac gloriosissimam virgine Mariam et sanctos eius blasphemantes necnon sacrilegos et divinatores, etiam si hæresim non sapiant manifeste, patratores quoque sceleris illius tan enormis, propter quod ira Dei venit in filios diffidentiæ» (ed. *Annales Ecclesiastici, a. a.* 1451, n.º 6, vol. XXVIII, pp. 555*b*-556*a*, y Hansen, 1901: 19, doc. I.30). La identificación con Gascuña y no con el País Vasco es, además, lo que resulta coherente con los datos disponibles sobre este período (cfr. Gari, 2010: 332 y Castell, 2014: 178-179).

128 Regularizamos la ortografía, pues tanto el incunable de 1462 como los de 1487 y 1494 leen elboch debit̃ ne; propiamente es 'el cabrón de Biterna', es decir, el mismo diablo, pero en la documentación aparece más como topónimo que como designación del demonio; vid. Caro Baroja (1967: I, 192), Monter (1990: 256), Gari (1999 y 2010: 330-334), Peirats (2001: 153-156), Castell (2014: 176, 178 y 183), mientras que Hansen (1901: 148, n. 2) lo había interpretado incorrectamente como una deformación de *le bois de Biterre*, es decir, 'el bosque de Béziers'.

129 Previamente, en la p. 71, había copiado el pasaje de Martín del Río aquí transcrito (sobre el cual véase además Campagne (1997: XIII-XV y 83), ilustrado por la xilografía que reproducimos como figura 34.

130 Proceso contra Narbona Darcal (Cenarbe, Huesca, 1498). Archivo Histórico de Protocolos de Zaragoza, C. 23-1, f. 7r-v (*apud* Tausiet, 2008: 361). Véase una cita más extensa y comentada en el capítulo V: «"Ojos ayrados": Poética y retórica de la brujería», por María Tausiet y Alberto Montaner.

de la niña de nueve años María Johán de Chorro, la encausada más joven del proceso del Valle de Araiz (Navarra), en 1595:

> Y lo que ha visto en la dicha endrecera [= 'atajo'] de Aquelarre es mucho número de bruxos y bruxas, y en medio de todos ellos, a un hombre negro con unos cuernos, y junto a él, una mujer. Y todos los que allí acuden, y esta declarante, le besan al dicho hombre negro en el trasero, y les da ciertos dineros y andan dançando.[131]

A menudo, este beso se ha considerado un mero «saludo ritual al trasero del diablo» (Russell 1980, trad. 1998: 79) o, como mucho, un gesto reverencial de adoración (*ibidem*, p. 50; Campagne, 1997: XV),[132] pero en realidad se trata de un acto cargado de simbolismo jurídico, según la concepción que al respecto regía en la Edad Media y parte de la Moderna:

> se considera símbolo jurídico las formas exteriores que hacen visible el contenido del derecho. Para parte de la mentalidad medieval, heredera de planteamientos «míticos», la idea del derecho como sistema abstracto regulador de la vida social apenas existía. Para existir, era necesario que se plasmase la presencia de esos símbolos jurídicos. Estos no son un elemento ornamental de la concepción medieval del derecho, sino un elemento esencial. Consistía en una acción que daba perfección legal a determinados actos y, si faltaba, esos actos no adquirían valor legal. [...] Se puede ilustrar este aspecto con el besamanos: es el hecho que, en sí mismo, da lugar a la infeudación. Para que exista dicha infeudación, no basta con el acuerdo del señor y del vasallo, sino que es requisito indispensable la formalización mediante el besamanos. (Montaner, 1994: 27-28)

Sin duda, el ósculo satánico forma parte de la «retórica inversa» que proporciona, entre otros elementos del arquetipo brujesco, los rasgos de la misa negra,[133] puesto que el beso anal es el anti-beso bucal u *osculum pacis* de la liturgia (dado entre los dípticos y la anáfora en el rito hispanomozárabe y después del padrenuestro en el rito romano gregoriano), que establece la pertenencia a la hermandad y comunión de la *ecclesia* o asamblea católica, en la que reina la *pax ecclesiæ*.[134] No obstante, dado que solo se le da

131 Proceso por brujería en Araiz (merindad de Pamplona, 1595). Archivo Real y General de Navarra (*apud* Idoate, 1975: 60). Según la declaración de Johane Martiz de Perugorri, se trataba de «Belcebut» y una mujer sentados en sillas doradas, a quienes los asistentes a la «junta de bruxos» besaban «en el trasero», tras lo cual «suelen dançar y regocijarse» (*ibidem*, p. 59).

132 Como excepción a estos planteamientos, merece la pena destacar que en el proceso de Edimburgo de 1591 el beso nefando se presenta como una penitencia: «Item, the said *Agnis Thompson* confessed that the Divell being then at North Barrick Kerke attending their coming in the habit or likenes of a man, and seeing that they tarried over long, he at their comming enjoyned them all to a pennance, which was, that they should kisse his buttockes, in signe of duetye to him, which being put over the pulpit barre, everye one did as he had enjoyned them» (*Newes from Scotland*, p. 93).

133 Sobre este fenómeno de inversión y su papel en la configuración del sabbat, pueden verse Caro Baroja (1966: 193-194 y 213-215, y 1971, reed. 1995: 1020-1021), Clark (1980 y 2001), Russell (1980, trad. 1998: 49-50), y Tausiet, (1993, 2000: 47-50, 2008 y 2012). Compárese también lo dicho en el apdo. 8 del cap. V del presente volumen, por Montaner y Tausiet. Por su parte, Lesourd (1972: 69) atribuye el beso nefando a una inversión específicamente carnavalesca, pero carece del elemento jocoso propio de la misma, que sí presentan otros rasgos preexistentes a la versión canónica del aquelarre (cfr. nota 59).

134 «Osculum Pacis. Olim in Ecclesia is mos obtinuit, ut in Missæ celebratione, dum Sacerdos post hostiæ consecrationem hæc verba proferret, *Pax Domini sit semper vobiscum*, statim Clerus, ipseque populus *per basia blanda* sese invicem oscularetur. [...] Abrogatus deinde osculorum pacis in Ecclesia usus, inductusque alius, ut dum Sacerdos verba hæc profert, *Pax Domini sit semper vobiscum*, Diaconi vel Subdiaconi imaginem quandam adstantibus Clericis, et plebi osculandam porrigant, quam vulgari vocabulo *Pacem* appellamus» (Du Cange, *Glossarium*, vol. VI, pp. 72*b* y 73*a*); «Servetur usus Ritus romani pacem paulo ante sanctam Communionem tradendi, ut in Ordine Missæ statutum est. Iuxta enim traditionem Ritus romani hic usus notam habet nec reconciliationis nec peccatorum remissionis, sed potius pacis, communionis et caritatis ante san-

al demonio y no se lo dan entre sí los asistentes al conventículo (a diferencia de lo que sucede con los fieles durante la misa), el *osculum infame* actúa a la vez como una forma «pervertida» del *osculum in signum fœderis* del rito de infeudación:

> Quippe vassallus, dum hominium præstat, manus suas in manus domini immittit, peractaque fidelitatis ac hominii præstatione, in fidei signum illum osculatur. Unde *fidelitatis*, vel *fidei*, dicitur eiusmodi *osculum*. [...] Ab oris osculo interdum eximebantur feminæ, pudoris et honestatis causa, præcipue cum Episcopis hominium præstabant». (Du Cange, *Glossarium*, vol. IV, p. 217*c*) [135]

La correspondencia entre el beso nefando y el ósculo feudal, que explicitaban los *Errores Gazariorum*, donde se daba «in signo homagii» (p. 119) y que, para la brujería, queda implícita en el fragmento de Martín del Río transcrito arriba, es plenamente coherente con la «retórica vasallática [...] que cimenta la sintaxis del pacto diabólico» (en palabras de Natalia Fernández en el capítulo cuarto de este mismo volumen), según se aprecia ya, como queda dicho, en las versiones plenomedievales de la leyenda de Teofilo. En el caso de la brujería, la apelación a la retórica vasallática se advierte en las reiteradas alusiones del *Malleus maleficarum* al *(h)omagium* o pacto de homenaje de las brujas al demonio (Pt. II, q. 1, c. 2 y 3, ed. 1494: ff. 47v*b* y 48r*a*-50r*a* = ed. 2006: I, 395, 399), o las que el mismo Del Río hace en estos otros lugares:

> Primo sciendum *pactis expressi* huius *triplicem esse modum. Primus fit solemnitate varia*, et ipsi cacodæmoni visibiliter in corporeâ aliquâ formâ apparenti, coram testibus, fidelitas et homagium promittitut. [...] hîc inter cętera, iuvenis ille inconsultus creatorum suum ore negat, manúque exfestucat, et diabolo homagium præstat. [...] Deinde medio iureiurando, tactis scripturis, super quodam magno libro obscuras paginas continente, præstitit homagium sive perpetuum vassale lagium (*en hominium*) et quod nunquam redibit ad fidem Christi, nec divina precepta servabit; sed solum ea quæ per ipsum Principem erunt decernenda, et quod perpetuis futuris temporibus erit obediens illi. [...] Quo (*nempe homagio*) facto statim unum dæmonum constituit (*ipse princeps Dæmon*) ad custodiam ipsius mulieris, quam nunquam relinquere debeat. [...] à multis iam annis pactum et fœdus inuisset cum dæmone expressum, eo adorato, et facto homagio, et anima illi dicatâ, eâ lege ut dæmon ei adesset favore, ope, consilio, quotiescúnque aliquà re indigeret, et peteret. (*Disquisitiones magicæ*, lib. II, q. 4, pp. 55*a* y 57*b*-58*a*; q. 16, p. 90*a*; q. 24, p. 110*a*)

Lo mismo se constata en siguiente pasaje del maestro Ciruelo:

> Esto prometió [el cristiano] quando en el baptismo le preguntó el sacerdote: «Abrenuncias

ctissimæ Eucharistiæ receptionem significandæ» (Congregatio de Cultu Divino, *Redemptionis sacramentum*, III, 4, 71). Adviértase cómo, en los decretos del concilio provincial compostelano de 1063, se equiparan, como fórmulas de la excomunión, *ab ecclesia separetur*, *ab ecclesia et a comunione sancta recedat* y *ab ecclesia et osculo privetur* (ed. Ruiz Asencio, 1990: 343, doc. 1127, §§ 3 y 4 [bis]).

135 De ahí la denominación de *homagium ore et manibus* y la segunda acepción de «OSCULUM, nude, Homagium, præstitum cum osculo» (Du Cange, *Glossarium*, vol. VI, p. 73*b*). Otras denominaciones eran *osculum pacis et firmitatis*, *osculum pacis et veritatis* y *osculum bonæ fidei* (*ibidem*, vol. IV, p. 218*a*-*b*). Esto revela el origen ultrapirenaico de este componente del conventículo, pues en la tradición hispánica el vasallaje se establecía por el besamanos, como recogen las *Partidas*: «Vassallo se puede fazer un ome de otro segund la antigua costunbre de España en esta manera, otorgándose por vassallo de aquel que lo recibe & besándole la mano por reconoscimiento de señorío. [...] Besar deve el vasallo la mano al Señor quando se faze su vasallo, así como dixemos en la ley ante desta. E aun lo deve fazer quando le fiziesse cavallero luego que le cinga la espada. Esso mesmo deve fazer luego que se espidiere del. [...] Empero al Rey también ricos omes como los otros de su Señorio son tenudos de besar la mano en aquellas sazones mismas que de suso diximos. E aun ge la deven besar cada vez que va de un lugar a otro e le salen a rescebir; e cada que viniere de nuevo a su casa o se quiere della partir para yr a otra parte, e quando les diere algo o les prometiere de fazer bien e merced. E esto son tenudos de fazer al Rey por dos razones: la primera por el debdo de la naturaleza que han con el, la otra por el reconoscimiento del señorio que a sobre ellos» (IV, XXV, 4 y 5).

> Sathane & omnibus operibus eius?»y él respondió tres vezes diziendo: «Abrenuncio». Quiso dezir: «Yo me ofrezco por siervo y vassallo muy leal de Jesu Christo y renuncio y me aparto para siempre de la amistad de Satanás, enemigo suyo». Por donde me parece que, quando algún christiano haze qualquiera concierto y pacto de amistad pública o secreta con el diablo, quebranta este voto y omenaje que hizo a Dios y cae en caso de trayción o alevosía contra su Dios. Y es *crimen lese maiestatis* mucho mayor que fuera si hiziera una grande trayción contra su rey o señor de la tierra que, según las leyes imperiales, merece pena de muerte muy cruel. Y mayor pena merece el que es traidor contra Dios, por la manera ya dicha, aunque los señores terrenales mayor castigo hazen contra sus traidores que contra los de Dios. (*Reprovación*, I, 1, 7v)[136]

A igual planteamiento corresponde la frase ya vista en que Castañega equiparaba el pacto demoníaco de Silvestre II con un «pleito homenaje» (figura 33), pero también la irónica explicación de una acusada de brujería, Dominga Ferrer, alias La Coja, la cual declaraba en 1534 que «era verdat que ella había renegado ya del diablo y de todas sus obras, *porque veýa que no medraba stando y perseverando en aquel officio*, y que se había tornado a Dios, y que se había confessado y repentido de lo que había fecho».[137] Esta falta de medro por los servicios prestados se sitúa en la esfera de los deberes contraídos por el pacto vasallático, dado que entre las «razones [por que] se puede partir el vassallo del Señor» se sitúa explícitamentre «si non oviesse sabor [el vassallo] de bivir con él [*sc.* el Señor] porque·l' pagasse mal la soldada» (*Partidas*, IV, xxv, 7). De modo más expreso, el artículo sexto de la *cedula petitionis criminalis* presentada por el procurador fiscal en el proceso contra Catalina García señala que:

Figura 33. El papa Silvestre II y el diablo.

> La dicha Dalmava accussada, en lugar de enmendar su vida, con poco temor de Dios y en gran daño de su alma y consciencia, apostatando de la santa fe cathólica, se ha entregado y hecho pacto particular con el demonio, prestándole omenage y vasallage, a fin y effecto de que le vengasse sus injurias y executasse su malicia, y ussasse de hartes y medios diabólicos y prohibidos, usando como ha ussado su officio de hechicera y bruxa.[138]

136 Téngase en cuenta que «*Lese maiestatis crimen* tanto quiere dezir en romançe commo yerro de trayción que faze onbre contra la persona del Rey. E trayción es la mal vil cosa e la peor que puede caer en coraçón de ome» (*Partidas*, VII, 11, 1). Para la imagen del «aquelarre como corte real», véase Caro Baroja (1966: 207-213) y compárese aquí la figura 27.

137 Proceso contra Dominga Ferrer (Pozán de Vero, Huesca, 1534). Archivo Histórico Provinical de Zaragoza. C. 31-2, f. 82v (ed. Espada, 1997: 88; lo cita también Tausiet, 2008: 263), el subrayado es nuestro. Véase un comentario más detallado del pasaje en el § 8.3 del cap. V, por Montaner y Tausiet.

138 Proceso contra Catalina García, , alias la Dalmava, por ser viuda de cierto Juan Dalmau (Peñarroya de Tastavíns, Teruel, 1591). Archivo Diocesano de Zaragoza, C. 18-17, f. 7v (ed. Tausiet, 1988: 38).

El mismo Castañega se queda al borde de establecer de forma explícita la relación entre el ósculo nefando y el vasallático, pero aun así resulta suficientemente claro:

> En la Iglesia Católica en señal de obediencia y reverencia espiritual y temporal besan los súbditos la mano a sus mayores y señores espirituales y temporales, y al Papa le besan el pie en señal de absoluta y total obediencia y reverencia, y a Dios en la boca, en señal de amor, como lo pide la esposa en los *Cantares* [*in mg.* Cantico .j.], y en la Iglesia se muestra en la paz. Pues para el demonio, que es tirano y señor que de sus súbditos hace burla y escarnio, no resta salvo que le besen en la parte y lugar más deshonesto del cuerpo, que para ello toma; porque así como el premio y gualardón de la virtud es honra en este mundo y gloria en el otro, así lo que el vicio merece es escarnio y deshonra en este mundo, y pena en el otro. Pues según es el señor y los vasallos, tales señales de reverencia muestra de su dominio y señoría. (*Tratado*, VIII, p. 81)

En cambio, en otra deposición de Dominga la Coja, relativa a su supuesta inicación como bruja, este aspecto se reconoce de forma paladina. Según su relato, fue una comadre suya también bruja, Gracia la Nadala, quien la presentó al diablo:

> Y que cabalgaron en sendos sarmientos y que fueron luego a las Eras de Tolosa. Y que aý la dicha Domencha [= Dominga] respondiente prestó y *dio los homenaches* [= 'homenajes'] al diablo, que staba aý como hombre, salbo que tenía unos muy grandes cornazos, que quiere decir cuernos.
>
> Fue preguntada que como *le prestó los homenaches*, y qué fue lo que dixo. Respondió y dixo que la dicha Gracia la Nadala dixo al diablo: «Señor, veos aquí que os traygo una vassalla», y que el diablo respondió: «Sea bienvenida la vassalla». Y que luego la presente respondiente *en lugar de homenaches le vesó en el culo al diablo*. Y que el diablo la tomó luego [= 'sin dilación, al momento'] y la cabalgó, y que tenía el suyo [*i. e.* sexo] de fierro y muy frío. Luego le dio cinquo sueldos, y que la Gracia le dixo que los esmercasse [= 'mercase, gastase en comprar algo'] luego, si no, que no le aprovecharían.[139]

FIGURA 34. El ósculo nefando o infame.

Según lo visto en el § 2.1.1, Krämer consideraba la realización de los actos de sumisión propios del aquelarre (aunque no cuenta expresamente entre ellos el *osculum infame*) como una *conditio sine qua non* para hablar de brujería, frente a otras formas de demonolatría: «sine huiusmodi actibus licet valeant esse nigromantici et varij demonum invocatores, tamen in hac pravitate nemo existit maleficus nisi predictis fueris implicatus» (*Opusculum Nurembergense*, II, VIII, f. 39r), de modo que la ausencia de *homagium* y de *maleficia* implicaba acciones supersticiosas (hechicería), pero no brujería: «hoc fieret ubi solum commodum proprium muliere quesivisset, videlicet ut eam non verberaret vir vel ut ab adulterio desisteret et eam solam cognosceret, talia supersticiosa practicasset

139 *Ibidem*, ff. 79v-80r (ed. Espada, 1997: 84 y comentario en pp. 163-167; dan extractos Cabezudo, 1975: 242, Gari, 1993: 242*a*, y Tausiet, 2000: 281), las cursivas son nuestras. Un análisis complementario del pasaje puede verse aquí en los §§ 7 y 8.2-3 del cap. V, por Montaner y Tausiet.

ut esset ad alias mulieres impotens, non autem ad eam» (*ibidem*, f. 51r; cfr. Mackay, 2006: I, 54-55). No obstante, esta concepción evolucionará con el tiempo y Castañega señalará en su momento que la presencia del demonio no es imprescindible (ni, por tanto, el beso nefando), con tal de que haya voluntad determinada de establecer el pacto, lo que responde ya a una concepción más abstracta de la creación de un vínculo jurídico por acuerdo de las partes:

> Otros tienen pacto explícito y expreso con el demonio, no porque hayan hablado alguna vez con él, o le hayan visto en alguna figura conocida, salvo con otros ministros suyos, que son otros encantadores, hechiceros o brujos, y hacen la mesma profesión que los primeros, o aunque nunca con otro hablen, o al demonio en alguna figura hayan visto, ellos mesmas hacen tal pacto y promesa al demonio, apostatando de la fe de Cristo, y hacen las cerimonias que los otros hechiceros hacen, o las que el demonio les inspira y enseña. (*Tratado*, IV, p. 58)

2.5.2. *La* coniuratio seu invocatio dæmonum *como pacto manifiesto*

Además del convenio escrito y de estos rituales *in præsentia vel in absentia*, el mero hecho de convocar o conjurar a los espíritus malignos con un fin concreto equivalía también al establecimiento de un pacto expreso, aunque no se realizase ninguna pleitesía o se estableciesen contrapartidas específicas (véase, con cautela, Boureau, 2004*b*: 90-91), porque, como ya se ha visto, la invocación se consideraba un acto de latría y, por lo tanto, el conjurador incurría *ipso facto* en la *apostasia oris*. La leyenda de Teófilo sirve una vez más de testigo de la transición de una a otra modalidad de pacto, según se aprecia, en el citado drama de Rutebeuf, compuesto hacia 1260. Como ya se ha visto, allí los elementos básicos siguen siendo el tradicional pacto escrito (aunque bajo la remozada especie de la *letre*) y la nueva modalidad feudal introducida en el s. XIII:

> Je n'os Dieu reclamer ne ses sainz ne ses saintes,
> Las! que j'ai fet hommage au deable, mains jointes;
> Li maufez en a lettres de mon anel empraintes. [...]
>
> Quant il me vint requerre, j'oi de lui grant envie.
> Et lors me fist hommage, si rot sa seignorie.
> De l'anel de son doit seela ceste letre,
> De son sanc les escrist, autre enque n'i fist metre,
> Ains que je me vousisse de lui point entremetre
> Ne que je le feïsse en dignité remetre.
>
> (*Le Miracle de Théophile*, vv. 424-426 y 650-655)

Sin embargo, como ha señalado adecuadamente Boureau (2004*b*: 100), antes de que se formalice el *pactum* en su doble forma de contrato escrito y de infeudación vasallática, aparece un conjuro demoníaco, mientras que en las demás versiones, desde la primitiva griega, el mago judío conducía al ecónomo a presencia de Satán en un lugar a las afueras de la ciudad (el hipódromo en los textos grecolatinos) donde aquel se reunía con sus demonios (lo que, por cierto, constituye un antecedente remoto del conventículo). Aquella nueva modalidad responde al ambiente en que se difunde la magia ritual trasvasada del árabe y del hebreo (sobre cuyos métodos puede verse aquí algo más en el cap. XII y en el apdo. 3.2 del cap. XVI) y es muy significativo que el oficiante lleve el nombre de Salatin = Saladino < ár. Ṣalāḥ ad-Dīn. Adviértase también el imperio con el que el nigromántico de la nueva escuela es capaz de tratar a

su demonio auxiliar, que le pide un respiro a sus conjuros, hechos significativamente en latín o en hebreo. No en vano la invocación misma posee «sonorités vaguement arabes ou hebraïques» (Boureau, 2004*b*: 100) y revela al menos cierto conocimiento de las fórmulas recogidas en los grimorios de la época:[140]

Ci conjure Salatins le deable:
Bagahi laca bachahé
Lamac cahi achabahé
Karrelyos
Lamac lamec bachalyos
Cabahagi sabalyos
Baryolas
Lagozatha cabyolas
Samahac et famyolas
Harrahya.
Or vient li deables qui est conjuré et dist:
Tu as bien dit ce qu'il i a;
Cil qui t'aprist riens n'oublia.
Molt me travailles!
SALATINS. Qu'il n'est pas droiz que tu me failles
Ne que tu encontre moi ailles
Quant je t'apel.
Je te faz bien suer ta pel! [...]
LI DEABLES. [...] De ci m'en vois.
Or soiez vers moi plus cortois;
Ne me traveillier més des mois,
Va, Salatin,
Ne en ebrieu ne en latin.
(*Le Miracle de Théophile*, vv. 160-175 y 199-203)

La coexistencia teórica de los dos modos paccionales, el antiguo contrato escrito (aunque asimilado al homenaje vasallático) y el moderno conjuro verbal, se advierte también en las mencionadas letras patentes (1320) del cardenal Godin en nombre de Juan XXII, pontífice cuyo fundamental papel en la constitución de la nueva demonología ya se ha visto en el § 2.3.2:

> eos qui demonibus immolant vel ipsos adorant aut homagium ipsis faciunt dando eis in signum cartam scriptam seu aliud quodcumque, vel qui expressa pacta obligatoria faciunt cum eisdem, aut qui operantur vel operari procurant quamcunque ymaginem, vel quodcumque aliud ad demonem alligandum, seu cum demonum invocatione ad quodcumque maleficium perpetrandum. (*Bullaire de l'Inquisiton française*, doc. 30 bis, p. 61; ed. Hansen, 1901: 4-5, doc. I.4)

Todavía Eugenio IV, en una encíclica sobre la represión de la demonolatría dirigida en 1437 a todos los inquisidores, se inspiraba en esta doble caracterización:

> Plerosque Christi sanguine mercatos adeo tenebrarum princeps, ut eos suorum damnationis lapsusque participes efficiat, eius infascinavit astutiis, quos ipsi detestabiles illius suorumque satellitum suasus et illusiones cœcitate noxia sectantes, demonibus immolant, eos adorant, ab ipsis

140 Cfr. Hedegård (2002: 222, 239, 255-256, 270-272), s. vv. *Bachac, Bacalgar, harayn, karer, Kyrios, Lameht, sabahel, sabal, Sacharios, samahot, samaht*. Las formas *bachahé* y *bachalyos* parecen, a primera vista, relacionarse con *Bacchus* (compárese la acusación a los valdenses de adorar «quoddam ydolum vocatum Bacum et Bacon», recogida por Ginzburg, 1989: 283), pero pueden quizá vincularse con la fórmula *chych bachych* (χυχ βαχυχ), frecuente en textos mágicos griegos y hebreos, y que, con variaciones, reza: ϫⲩϫ ϩⲁϫⲩϫ ϩⲁϫⲁϫⲓϫⲩϫ ϩⲁϫⲁϩⲁϫⲩϫ ϩⲉⲛⲛⲉϩⲉϫⲩϫ ϩⲁⲗⲏⲧⲟⲫⲱⲑ ϩⲁⲓⲛϫⲱⲱⲱϫ (vid. Bohak, 2008: 262-263).

> responsa prestolantur et acceptant, illis homagium faciunt et in signum desuper chartam scriptam vel quis aliud tradunt, cum ipsis obligatoria [...] et super aliis nefandis pacta firmant. (ed. Hansen, 1901: 17, doc. I.27)

Sin embargo, en la citada bula *Super Illius Specula* (1326), del propio Juan XXII, ya se hacía referencia únicamente a la invocación y al conjuro diabólicos:

> cum morte fœdus ineunt, et pactum faciunt cum inferno: dæmonibus namque immolant, hos adorant, fabricant ac fabricari procurant imagines, annulum vel speculum vel phialam vel rem quamcumque aliam magice ad dæmones inibi alligandos, ab his petunt responsa, ab his recipiunt, et pro implendis pravis suis desideriis auxilia postulant, pro re fœtidissima fœtidam exhibent servitutem. (proœm., en *Bullarium Romanum: Taurinensis editio*, vol. IV, p. 316a)

El carácter de pacto manifiesto propio de la invocación demoniaca lo declara inequívocamente santo Tomás de Aquino al tratar de la licitud de los conjuros y al señalar la diferencia entre la magia ritual y la nigromancia. En la primera, el pacto es tácito y queda implícito en el trazado de los caracteres que deben atraer a los númenes astrales (que para el Aquinatense, frente a lo que sustenta el *Speculum astronomiæ* falsamente atribuido a su maestro, san Alberto Magno, no eran sino demonios, vid. *DGWE*, pp. 524*b*-525*a*), mientras que en la segunda el pacto es expreso y queda explícito en el conjuro,[141] que traduce la relación de familiaridad y amistad que une al nigromante con el diablo:

> multi nigromanticis incantationibus Dæmones per aliquid divinum invocant, quod est adiurare. [...] Præterea, quicumque adiurat aliquem, ex hoc ipso aliquam societatem cum ipso facit. Sed non licet cum Dæmonibus societatem facere, secundum illud I Cor. X, *nolo vos socios fieri Dæmoniorum*. Ergo non licet Dæmones adiurare. [...] ratio illa procedit de adiuratione qua imploratur auxilium Dæmonum ad aliquid agendum vel cognoscendum, hoc enim videtur ad quandam societatem pertinere. Sed quod aliquis adiurando Dæmones repellat, hoc est ab eorum societate recedere. (*Summa Theologiæ*, II.ª-II.ᵃᵉ q. 90, a. 2, arg. 2-3 et ad 3ᵐ)
>
> Sed in hoc distant astronomicæ imagines a nigromanticis, quod in nigromanticis fiunt expressæ invocationes et præstigia quædam, unde pertinent ad expressa pacta cum dæmonibus inita: sed in aliis imaginibus sunt quædam tacita pacta per quædam figurarum seu characterum signa. (*ibidem*, II.ª-II.ᵃᵉ q. 96, art. 2 ad 2ᵐ)

Lo mismo señala Castañega, con una descripción más detallada de las acciones de los conjuradores (incluso si son antidemoniacos, no siendo exorcistas cualificados), que recuerdan netamente a las de los nigromantes: «Lo segundo, el cerco que hacen con aquellas figuras y letras es cosa de superstición e invocación expresa del demonio: e no es mucho que donde primero no era endemoniado, salvo por alguna pasión del celebro o del corazón alterado, responda el demonio a su invocación e llamamiento tan expreso» (*Tratado*, XX, p. 174; cfr. fig. 35). Por eso declara el maestro Ciruelo que «qualquiera christiano que exercita la nigromancia, de qualquiera de las maneras aquí contadas, tiene pacto claro y manifiesto concierto de amistad con el diablo» (*Reprovación*, II, 1, f. 18v). Este planteamiento se reitera en la citada bula de Sixto V, *Cœli et terræ Creator* (1586), la invocación al demonio (para adivinar en concreto,

141 No en vano derivado de *coniuro* 'pactar, unirse por un juramento; conspirar', como en *conjura* (vid. *DCECH*, vol. III, p. 541, y para el verbo latino en sí, *ThLL*, vol. IV, pp. 339-341). Cierto que santo Tomás recurre a *adiuratio* y *adiuro*, siguiendo a Lactancio, pero se trata de sinónimos de *coniuratio* y *coniuro*, si bien más frecuentemente referidos al exorcismo que a la invocación demoníaca (cfr. *ThLL*, vol. I, pp. 712-713), debido a que el problema que se plantea el Aquinatense en la *quæstio* 90 se refiere al primero y no a esta última.

pero se trata, obviamente, de un principio de aplicación general) equivale a un pacto expreso: «[artes] dæmonum fraudibus introductæ, ex quorum operatione, consilio vel auxilio omnis divinatio dimanat, *sive quod expresse ad futura manifestanda invocentur*, sive quod ipsi, pravitate sua et odio in genus humanum, occulte etiam præter hominis intentionem se ingerant» (§ 1, en *Magnum Bullarium Romanum*, vol. II, pp. 515*b*; *Bullarium Romanum: Taurinensis editio*, vol. VIII, p. 647*a*; Peña, *Literæ Apostolicæ*, ed. 1587: 142; Jofreu, *Tratado*, p. 266; las cursivas son nuestras), por la misma razón por la que «à dæmonibus futura inquirere est apostasia a fide» (Eimeric, *Directorium inquisitorum*, Pte. II, q. 43, § 6, p. 237*a*). Torreblanca, en fin, lo declara de modo tan neto como tajante: «Invocatio dæmonis signum est pacti expliciti, & cultus latriæ expressus, quo se dæmon promissit responsurum, vel facturum, quod invocator petit aut tradit» (*Epitomes delictorum*, lib. II, cap. VIII, § 1, f. 87v*b*). Esto permite resolver de plano las dudas que el conjuro de Celestina ha suscitado entre la crítica moderna: desde los planteamientos vigentes a la sazón, no cabe la menor duda de que su invocación demoníaca constituye un pacto expreso,[142] con lo que ello implica, a la vista de que ningún autor coetáneo, ni el más escéptico, niega la eficacia de la magia una vez que media el diablo.[143]

142 Pacto que no necesita ser anterior, aunque podría serlo, ni puede ser posterior, como cree Vian: «Por otra parte no hay duda de que Celestina piensa retribuir al demonio por su ayuda; pero no establece un pacto previo[,] sino posterior» (1997: 214), puesto que el conjuro es en sí un pacto, como estamos viendo. Tampoco es un pacto implícito, como considera Cárdenas-Rotunno (2001), ya que, según deja bien claro la doctrina, toda apelación directa al demonio implica el establecimiento de un pacto expreso, aunque aquel no comparezca para ratificarlo. Obviamente, no anula el carácter de pacto diabólico el que se invoque al «triste Plutón, [...], capitán soberbio de los condenados ángeles, [...] regidor de las tres furias, Tesífone, Megera e Aleto» (*La Celestina*, Auto III, p. 108), en lugar de a Satán, como cree Lima (1998 y 2005: 83-97), habida cuenta de la equiparación entre superstición gentílica, idolatría y demonolatría hecha desde los tiempos de Tertuliano, como veremos en el apartado siguiente. Lo corrobora el siguiente pasaje de Cristóbal Lozano, basado en un milagro de san Basilio el Grande: «Partiose, pues, Felisardo con su carta de favor; llegó al sepulcro del Pagano, y començó a vocear a todos los ministros de Plutón, de la misma suerte que le instruyó el hechizero. A pocas v[o]zes, se le puso delante el Príncipe Satanás, acompañado de un esquadrón de demonios» (*Alivio de lastimados, David perseguido*, cap. XIII, ex. II, pp. 468 = *Historias y leyendas*, vol. I, cap. XV, p. 142). Además, ya Dante situaba a «Pluto, il gran nimico» como guardián del cuarto círculo del infierno (*Divina Commedia*, Inferno, VI, v. 112-VII, v. 15) y a las furias como custodias del sexto, la *città di Dite* (IX, vv. 37-48). Igual identificación demoniaca, aunque en clave más alegórica, ofrece Guazzo: «Reliquum est nunc, ut videamus, quam diversimodè vocetur diabolus à Magis, Nercomanticis, sortilegis, et facinorosis huiusmodi hominibus. [...] Vocatur Pluto, eo quod mortem in orbem induxerit» (*Compendium maleficarum*, I, II, p. 12); «Sed, quid aliud sunt tres ille infernales furiæ, Alecto, Tisiphon, et Megera, quam dœmoniorum [*sic*] qualitates? [...] Quarè, isthæc testimonia in medium adduxi, non pro Christianis, qui hanc veritatem ex sacris litteris noverunt, sed pro illis qui nimis contentiosè philosophare volunt, probando dœmones non esse» (*ibidem*, p. 8). Compárese también el canon *Non est vita, sed mors inquisitio vel curatio, que a divinis vel magis expetitur,* del *Decretum Gratiani*, Pte. II, Ca. XXVI, q. 2, c. 7 (en *CIC*, vol. I, cols. 1022-1023 = *PL*, vol. 138, col. 1340). Esto es, además, lo coherente con la mención en el conjuro celestinesco de los «condenados ángeles», como bien se señala en la nota 128 de la edición citada (Lobera *et al.*, 2011: 108).

143 A la vista de la información disponible (que puede completarse aquí en el capítulo XVI), no puede aceptarse el planteamiento de Maestro (2012: 130), para quien «es igualmente evidente que estos materiales [*sc.* los mágicos] no forman parte *esencial* o *intensional* de la obra, desde el momento en que ni la obra, ni su autor, ni sus lectores ni intérpretes contemporáneos, pertenecen a una sociedad cuyo racionalismo se fundamente en los pactos diabólicos que una alcahueta pretende establecer con un demonio a través de un hilado», cuando los tratadistas coetáneos en latín y en romance, los procesos judiciales civiles o religiosos y las creencias populares atestiguan todo lo contrario. Desarrolla las consecuencias de esta constatación Eva Lara en el cap. VIII; véase también el apdo. 3 del cap. II, por Alberto Ortiz.

FIGURA 35. El nigromante en el círculo mágico.

2.5.3. *El pacto tácito o* de facto

La consecuencia de lo antedicho, en contraste con la percepción actual de la cuestión, es que solo se establecía pacto tácito o secreto cuando se utilizaban recursos mágicos carentes de una capacidad natural para obrar el efecto deseado (lo que, por definición, implicaba que su posible efectividad dependía de causas preternaturales), aunque no se pensase estar pactando con el demonio al hacerlo, puesto que solo de su intervención podía derivarse su eficacia:

> Pues los efectos que se hazen con las obras supersticiosas de que habla esta cuarta regla no proceden de causas naturales, porque las cosas y palabras que assí se ponen no tienen virtud natural para lo hazer; ni proceden de Dios por milagro sobrenatural, porque desto no ay testimonio en la Sancta Escriptura, ni en la doctrina de la yglesia cathólica. Luego queda que aquellos effectos procedan de los ángeles que allí obran secretamente. Y no proceden de los ángeles sanctos del parayso, que ellos no se agradan de vanidades, porque saben que Dios las aborresce, a quien ellos siempre están obedientes y conformes con su voluntad. Queda luego que procedan aquellos effectos de los malos ángeles del infierno que son los diablos. Y pues que esto es verdad, dize bien nuestra quarta regla que qualquiera hombre que con aquellas cosas o palabras quiere hazer algún effecto, secretamente consiente que el diablo venga allí y le ayude o alumbre para hazer lo que él dessea; esto es querer la amistad del diablo, o clara o secretamente. Puesto que ya está dicho en la segunda regla o principio que qualquiera hombre que tiene pacto o concierto de amistad con el diablo peca gravíssimamente, porque quebranta el primero mandamiento, y peca contra Dios por pecado de trayción y es crimen lese magestatis; viene también contra el voto de religión que hizo en el baptismo y es christiano apóstata, e ydólatra, que haze servicio al diablo enemigo de Dios. (*Reprovación*, I, 2, ff. 15v-16r)

Lo deja bien claro al referirse a una práctica tan aparentemente inocua como la adivinación por suertes, incluidos los libros sortiarios, que a menudo no eran sino entretenimientos a modo de juegos de mesa:

> La séptima y postrera arte devinatoria se llama sortiaria; quiere dezir que adevina por las suertes lo que ha de ser. Estas suertes se echan en muchas maneras: o con dados, o con cartas de naipes, o con cédulas escriptas, y desta manera ay un libro que llaman de las suertes, donde se traen reyes y prophetas que digan por escripto las cosas que a cada uno le han de acaescer. [...] Y todas ellas pueden llamarse suertes y quien las usa pecca mortalmente, porque con ellas sirve al diablo y se aparta de Dios, y quiebra el voto de la religión christiana que hizo en el baptismo, porque haze pacto secreto con el diablo, enemigo de Dios y de los christianos, siervos de Dios. (II, 3, ff. 24v-25r)[144]

Lo mismo sostenía Castañega, *Tratado*, IV, p. 58:

> Hay otros que no creen en nada destas cosas; mas alguna vez permiten y consienten en ellas, diciendo: *valgan lo que valieren*, como para alcanzar sanidad corporal, o alguna otra cosa que desean; y estos tales pecan mortalmente, y también se dice este tal pacto oculto, aunque no tan recio como el primero.

144 La doctrina general la expone en la *Reprovación,* II, 11, f. 21v: «qualquiera hombre que por tales artes y cerimonias quiera saber las cosas secretas consiente en querer ser enseñado del diablo. Y ansí cubiertamente haze pacto de amistad con él, apartándose del voto que hizo en el baptismo, en que renunció y prometió de se apartar del diablo y de todas sus obras». Además, este tipo de actos pecaminosos entraban en la categoría de tentaciones o provocaciones a Dios, según Jue 6, 39: «dixitque [Gedeon] rursus ad Dominum: Ne irascatur furor tuus contra me si adhuc semel temptavero, signum quærens in vellere. Oro ut solum vellus siccum sit et omnis terra rore madens» (cfr. et. Dt 6, 16 y Mt 4, 7).

Estos pasajes traducen el endurecimiento de la actitud canónico-teológica, puesto que santo Tomás, en su *Liber de sortibus*, había dejado un resquicio, por más que estrecho, a la práctica del sortilegio en sentido estricto:

> Si qua tamen futura necessarium est prenoscere, sive ad cautelam Ecclesie sive alicuius singularis persone, hec per Spiritum Sanctum fidelibus innotescunt, de quo Dominus dicit Ioh. XVII *Que ventura sunt annuntiabit vobis* [= Jn 16, 15], unde et de huiusmodi futuris licet per modum consultorie sortis iudicium divinum requirere, sicut legitur Iud. VI quod Gedeon quesivit a Domino si per manus eius populus Israel esset salvandus, petens signum in vellere [Jue 6, 36-39]. Sed quia divisoria sors locum posset habere etiam si res humane fortuito agerentur, ut supra dictum est, contingit aliquem divisoria sorte uti, non quasi exquirat divinum iudicium sed quasi committens fortune: quod maxime videtur in taxillatorio ludo. Hoc autem vitio vanitatis non caret. (cap. V)[145]

Esta era la postura oficial todavía en el siglo XIV, según se ha visto en el *Directorium inquisitorum* de Eimeric y recoge también Martín Pérez en 1316:

> Ay otra manera que dizen sortilegio, que se faze por echamiento de suertes; e dizen los doctores que si las suertes se echan con algunas palabras de conjuraçiones o de encantaçiones o con llamamiento de demonios, tales suertes son malditas de Dios; e si <se> echan en el nonbre de Dios non faziendo grand menester, pecado es; e si se echan en nonbre de Dios por grant menester, que non se puedan escusar, non son mucho de denostar. (*Libro de las confesiones*, III, 44, pp. 585-586)

En cambio, medio siglo después del tratado del maestro Ciruelo, la citada bula *Cæli et terræ Creator* expresaba la misma postura que aquel: «Quamobrem dubitandum non est, in huiusmodi futurorum contingentium et fortuitorum eventuum inquisitione et præcognitione, diaboli operationem se fallaciter immiscere, ut sua fraude ac dolis miseros homines à via salutis avertat, et laqueo damnationis involvat» (§ 1),[146] y después de una dilatada crítica a la astrología judiciaria o genetlíaca, señalaba que

> Alii enim geomantiæ, hydromantiæ, aëromantiæ, pyromantiæ, onomantiæ, chiromantiæ, negromantiæ [*var.* necromantiæ] aliisque sortilegiis, et superstitionibus, non sine dæmonum saltem occulta societate, aut tacita pactione, operam dare, seu [aleis], ac sortibus illicitis taxillorum, granorum triticeorum, vel fabarum iactu uti non verentur» (§ 1)[147]

Sin embargo, este planteamiento, sin ponerse directamente en entredicho, fue cediendo ante posturas más escépticas, debilitándose en consecuencia la actitud represora. De hecho, la misma bula revela que en estos casos ni siquiera un supuesto pacto diabólico otrogaría una auténtica capacidad adivinatoria:

> Sibi soli [*sc.* Deo] eorum, quæ eventura sunt, scientiam et futurarum rerum cognitionem reservavit. Solus enim Ipse, cuius oculis omnia nuda et aperta sunt, et ad intimas hominum cogitationes penetrat, et consequenter eorum actiones intuetur; solus ipse, qui vocat ea quæ non sunt tanquam ea quæ sunt, omnia præsentia et ante oculos posita habet; solus denique, omnia et singula quæcumque totius temporis decursu et sæculorum ætatibus futura sunt, ab omni æternitate novit, et admirabili providentia disposuit, quæ non modò humanæ mentis imbecillitas ignorat, sed nec dæmones ipsi præsentire possunt. Quare idolorum in futuris annuntiandis falsitatem et imbecillitatem, et eorum, qui eis cultum adhibebant, vanitatem irridet Spiritus Sanctus, apud Isaiam [= Is 41, 22-23]. (§ 1)[148]

145 Sobre los libros de suertes puede verse la contribución de Alberto Alonso Guardo en el capítulo XI.

146 *Magnum Bullarium Romanum*, vol. II, pp. 515*b*; *Bullarium Romanum: Taurinensis editio*, vol. VIII, p. 647*a*; Peña, *Literæ Apostolicæ*, ed. 1587: 142; Jofreu, *Tratado*, p. 266.

147 *Magnum Bullarium Romanum*, vol. II, p. 516*a*; *Bullarium Romanum: Taurinensis editio*, vol. VIII, p. 648*b*; Peña, *Literæ Apostolicæ*, ed. 1587: 143; Jofreu, *Tratado*, p. 269 (que lee correctamente *aleis* donde los *bullaria* y Peña traen *illis*).

148 *Magnum Bullarium Romanum*, vol. II, p. 515*a-b* (que lee *internas* en lugar de *intimas*); *Bullarium Romanum: Taurinensis editio*, vol. VIII, p. 646*b*; Peña, *Literæ Apostolicæ*, ed. 1587: 142-144 (que lee *conse-*

2.5.4. *Del pecado de apostasía al delito de estafa*

De tales planteamientos se pasa sin solución de continuidad al concepto de «vana superstición» y de superchería (magia artificial o simple fraude), como se advierte en la misma bula *Cœli et terræ Creator*:

> Nec verò ad futuros eventus et fortuitos casus prænoscendos (futuris eventibus ex naturalibus causis necessario vel frequenter provenientibus, quæ ad divinationem non pertinent, dumtaxat exceptis) ullæ sunt veræ artes, aut disciplinæ, sed *fallaces, et vanæ improborum hominum astutia, et dæmonum fraudibus introductæ*, ex quorum operatione, consilio vel auxilio omnis divinatio dimanat, sive quod expresse ad futura manifestanda invocentur, sive quod ipsi, pravitate sua et odio in genus humanum, occulte etiam præter hominis intentionem se ingerant et intrudant *vanis inquisitionibus* futurorum, ut mentes hominum *perniciosis vanitatibus*, *et fallaci contingentium prænuntiatione* implicentur, et omni impietatis genere depraventur. Quæ quidem ipsis cognita sunt, non divinitate aliqua, nec vera futurarum scientia, sed naturæ subtilioris acumine, et aliis quibusdam modis, quos hominum obtusior intelligentia ignorat. (§ 1)[149]
>
> Quorum omnium, quos supra enumeravimus, consimilis impietas parem exitum habet, nimirum quod dæmonis *præstigiis ac dolis* tum qui divinant, tum qui divinationem expetunt *illusi ac delusi* miserrime reperiuntur. (§ 1)[150]

La idea de fraude queda aún más clara (sin renunciar por ello a la siempre posible sugestión diabólica, compárese la precitada bula *Antiqua Iudæorum improbitas*, de 1581) en una previa constitución pontificia, la citada *Hebræorum gens* (1569) de Pío V, en la que se imputa a los judíos que

> quodque omnium perniciosissimum est, sortilegiis, incantationibus magicisque superstitionibus et maleficiis dediti, quamplurimos incautos atque infirmos Satanæ præstigiis inducunt, qui credant eventura prænunciari, furta, thesauros, res abditas revelari, multaque præterea cognosci posse, quorum ne investigandi quidem facultas ulli omnino mortalium est permissa. (procem.) [151]

En consecuencia, la actitud judicial (del Santo Oficio y de otras instancias) se relaja y se deja una salida más o menos cómoda a los acusados mediante la respuesta negativa a la «pregunta de credulidad»:

quentes en lugar de *consequenter*); Jofreu, *Tratado*, pp. 265-266. Esta postura era, con todo, la tradicional de la Iglesia; cfr. *Decretum Gratiani*, Pte. II, Ca. XXVI, q. 3-4, cc. 2-3 (en *CIC*, vol. I, cols. 1025-1027 = *PL*, vol. 138, cols. 1343-1345), basados en el *De divinatione demonum* de Rábano Mauro, inspirado a su vez en una obra perdida de san Agustín.

149 *Magnum Bullarium Romanum*, vol. II, p. 515*b* (que trae *occulto* en lugar de *occulte*); *Bullarium Romanum: Taurinensis editio*, vol. VIII, pp. 646*b*-647*a*; Peña, *Literæ Apostolicæ*, ed. 1587: 142; Jofreu, *Tratado*, p. 266 (en esta cita y en la siguiente, las cursivas son nuestras).

150 *Magnum Bullarium Romanum*, vol. II, p. 516*b*; *Bullarium Romanum: Taurinensis editio*, vol. VIII, p. 649*a*; Peña, *Literæ Apostolicæ*, ed. 1587: 143; Jofreu, *Tratado*, p. 270 (quien la comenta en p. 263).

151 *Magnum Bullarium Romanum*, vol. II, p. 177*a*; *Bullarium Romanum: Taurinensis editio*, vol. VII, p. 740*b*; *Annales Ecclesiastici, a. a.* 1569, n.º 77, vol. XXXVI, p. 170*a*. La acusación es, en sí, muy anterior; ya en el art. 32 de las *Ordinationes* del rey san Luis de Francia, de 1254, se estipulaba que «Iudei cessent ab usuris et blasphemiis, sortilegiis et caracteribus [= 'magicis litteris']» (*apud* Du Cange, *Glossarium*, vol. II, p. 158*a*). Aun así, el pasaje citado describe bastante bien el trasfondo social contra el que se recortan las figuras de *La Lozana andaluza*, por más que la idea del embuste en esta clase de actividades ya se diese bastante antes, como revela la denuncia de Martínez de Toledo en su *Corbacho*, de 1438: «Muchos déstos son nigrománticos, alquimistas, lapidarios, encantadores, fechizeros, agoreros, físicos e de yervas conosçedores; andan de casa en casa, de logar en logar, de regno en regno, de tierra en tierra, de çibdad en çibdad, con su ábito e vida desimulada engañando el mundo. Non ay arte, çiençia, nin maestría que ellos non dizen que saben. Déstos anda el mundo lleno, e con sus mansos fablares e dulces palabras, con sus disimuladas obras e con sus juramentos raviosos, dando a entender ser justos e muy santificados, dizen que non consintirían en cosa de pecado, nin cabrían en cosa mala. ¡Dólos al diablo vestidos, calçados, desnudos e aun despojados!» (IV, 1, p. 261).

> a partir de la década de los años treinta del siglo XVI, más que de represión o castigo de la magia propiamente dicha, habría que hablar de dos constantes, subrayadas una y otra vez en los procesos contra hechiceros y supersticiosos, lo que revela las auténticas preocupaciones de los inquisidores. La primera de dichas constantes se refiere al progresivo abandono de la interpretación de la magia como herejía. La segunda, a la práctica identificación de magia e impostura. [...] Lo que se observa una y otra vez a medida que avanza el siglo XVI, y especialmente a lo largo del XVII, es que en vez de dar por descontada la herejía implícita en los actos supersticiosos, de lo que se trata es de intentar averiguar hasta qué punto los acusados de hechicería utilizan conscientemente la magia como un arma en contra de la religión, o simplemente como un recurso más, ignorando su carácter heterodoxo. [...] esa «ignorancia», admitida como tal por los inquisidores, venía a justificar el tratamiento benigno de aquellos reos calificados de supersticiosos que se defendían negando haber actuado en complicidad con el demonio o, lo que es lo mismo, en contra de los fundamentos de la religión. (Tausiet, 2007: 210-212)

No extrañará, pues, que, en este contexto, «los reos a quienes se impusieron las condenas más severas eran embaucadores profesionales sin residencia fija, asentados en la ciudad por un tiempo limitado durante el que intentaban sacar a sus habitantes el máximo beneficio» (*ibidem*, p. 214; cfr. además Martínez-Pereda, 1975: 71; Torquemada, 2010: 670-676 y Lara Martínez, 2013). Sirvan de ejemplo los datos del Tribunal de la Inquisición en Zaragoza relativos a procesos incoados en el Alto Aragón: «Las sentencias más graves fueron las de Pedro de Arruebo y Francisco Casabona, sentenciados a 200 azotes y a cinco y seis años, respectivamente, de galeras»; pues bien, el primero fue perseguido por brujo, pero el segundo era nada menos que un itinerante «conocedor [o catador] de brujas».[152] De ahí que finalmente la doctrina oficial haya acabado por prescindir de la noción misma de pacto tácito y consagrado la de superstición junto con superchería:

> En principio, el demonio solo interviene cuando se le invoca. Esas formas de adivinar el futuro en que no se invoca a fuerzas ocultas, ni a seres espirituales desconocidos, no son demoníacas. Son prácticas supersticiosas, pero no son demoníacas. [...] No hace falta decir que si el futuro no es posible conocerlo ni siquiera invocando a demonios, mucho menos con esas prácticas de astrología, cartomancia, etc. Quienes practican esas supercherías son la prueba viviente de que por ese medio no se puede obtener ningún beneficio. Los únicos que suelen obtener algún beneficio de tales adivinaciones son los embaucadores profesionales. (Fortea, 2008: 68*a*)[153]

En este terreno, incluso un tratadista como Castañega, con fama de crédulo (relativamente infundada, con todo), no podía dejar de rendirse a la evidencia:

> Yo conocí una mujer que engañaba a las mozas y mujeres simples con una piedra imán; y decíales que ella haría que sus maridos y amigos las quisiesen tanto que no amasen a otras, y que nunca se apartasen dellas; y para esto tomaba aquella piedra, la cual por la una parte no tenía virtud; y por la otra era muy fina; y diciendo algunas palabras y oraciones, porque pareciese cosa de conjuro, ponía sobre la palma de la mano, o sobre alguna tabla, una aguja de coser, que a la mujer que a esto venía le pidía, y mostraba y ponía la piedra sobre la aguja en alguna distancia cuanto a dos dedos della, y después poníala más cerca cuanto a un dedo; y como no saltaba la aguja a la piedra, y aunque se tocasen no se juntaba con ella, porque por aquella parte no era fina ni tenía virtud, luego le decía que su marido o amigo no la quería bien: mas por amor della y porque se lo gratificase, que ella haría un conjuro, que tanto la amaría que no se podría apartar della; y así tornaba a hacer su

152 Gari (1975: 43 y 47); sobre Arruebo véanse *ibidem*, pp. 49-51 y (1991: 154, 187-191, 223, 236-237, 280-300 y 366-391), Tausiet (2009*a*: 129 y 131) y aquí la nota 78.

153 La distinción, con todo, no desaparece, sino que se traslada, justamente, al campo de la superstición, la cual, según los teólogos, «Puede ser: superstición explícita: la idolatría. Superstición implícita: vana observancia, adivinación, magia, espiritismo, etc.» (Villapún, 1957: 106). Sobre esto volveremos a continuación.

> oración y decir ciertas palabras al propósito; y después tomaba la piedra, y por la parte que tenía aquella virtud poníala como primero y algo más aparte sobre la aguja; y luego saltaba la aguja y se pegaba con la piedra y la llevaba consigo, y entonces creía la simple mujer, que no conocía la propiedad de la piedra, que donde primero no era querida quedaba muy amada de su marido o amigo. (*Tratado*, XII, p. 96)

Es lo mismo que sucede con la justicia seglar, que condenaba, como se ha visto, la hechicería (en el derecho foral, como queda consignado en la nota 88, y en el real; véanse las notas 87, 89 y la *Nueva Recopilación*, VIII, III, 6-8 = *Novísima Recopilación*, XII, IV, 2; ed. Martínez Alcubilla, 1885: II, 1856*b*), así como las prácticas adivinatorias (desde las *Partidas* o los *Fueros de Aragón* a la *Novísima Recopilación*, véanse las notas 81, 87 y 100), a las que se añadió la nigromancia (*Partidas*, VII, XXIII, 2), aunque el derecho real castellano nunca penalizó la brujería propiamente dicha, perseguida solo en tanto que asimilada a una de las dos actividades anteriores. Tampoco lo hizo estrictamente el de la Corona de Aragón, aunque en las Cortes de Tarazona de 1592 se incluye a «Bruxos, y Bruxas» entre los delitos exceptuados de la *vía privilegiada*, «Porque los delictos atroces, no queden sin castigo, librándose por la vía privilegiada, los que los cometen, como algunas vezes por experiencia se ha visto» (For. *De la via privilegiada*, fori editi in Curiis apud Civitatem Tirassonæ, anno à Nativitate Domini M.D.XCII, en *Fueros*, ed. Savall y Penén, vol. I, pp. 427*a* y 428*a*).

No obstante, ninguna disposición foral general condenaba de forma expresa la brujería, sancionada únicamente en estatutos comarcales o locales. Así ocurre, en Cataluña, con los de los valles de Aneu de 1424, una de las más tempranas referencias hispánicas a la represión de la brujería (Gari, 1999; Castell, 2014: 176-178). Lo mismo sucede en Aragón desde fechas cercanas, empezando por una disposición añadida (antes de 1457) a las ordinaciones de Barbastro de 1396, que establecen *qualiter bruxe puniantur* (pp. 52-53),[154] seguida, a bastante distancia, por los estatutos criminales de desaforamiento del valle de Tena de 1525 o el valle de Aísa de 1530 (ratificados en 1575), los de Pozán de Vero de 1534, los de Chía de 1592, los de Daroca del mismo año o unos tan tardíos como los del valle de Ansó en 1628 o los de la mismísima Zaragoza en 1635, aunque con antecedentes de 1586 (vid. Gari, 1993: 253*a-b*; Es-

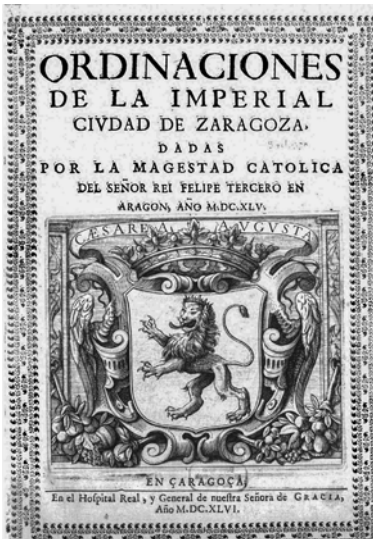

ORDINACIONES
DE LA IMPERIAL
CIVDAD DE ZARAGOZA.
DADAS
POR LA MAGESTAD CATOLICA
DEL SEÑOR REI FELIPE TERCERO EN
ARAGON, AÑO M.DC.XLV.
CÆSAREA A AVGVSTA
EN ÇARAGOÇA.
En el Hospital Real, y General de nuestra Señora de GRACIA,
Año M.DC.XLVI.

FIGURA 36. *Ordinaciones de Zaragoza de M.DC.XLV*

154 El *terminus post quem* viene dado por la fecha de redacción de las ordinaciones primitivas y el *ante quem* por la de aprobación de las adiciones más recientes, «a seis de março anyo de mil quatrozientos cinqüenta y siete» (p. 67), y por tanto *terminus post quem* del códice mismo (el cual incorpora luego un cuaderno en papel con anotaciones de 1521). La observación de Pano según la cual «Las formas·"statuyoron et ordenoron"·son·corrientes en la parte más moderna del segundo códice [*sc.* el de 1457], lo mismo que la forma "quisioron"» (1904: 35 = 1905: 52), apunta hacia una fecha más cercana al *terminus ad quem*, pero puede indicar solo que el grueso del texto es bastante anterior a su aprobación.

pada, 1997: 14-22; Tausiet 2000: 193-215 y 564, 2004: 64). Este tema es estudiado de forma más general por Gómez de Valenzuela (2011: 15-105), quien censa y analiza ochenta casos de estatutos de desaforamiento aragoneses entre 1401 y 1702 (aunque las disposiciones contra la brujería se concentran en el siglo XVI), concluyendo que «A partir de 1610 ya no se registran estatutos desaforados exclusivamente dedicados a la brujería, que se menciona esporádicamente, como por ejemplo en Fonz, 1561: *personas que usen de malas artes y hagan pactos con el demonio*, Hecho, 1653 y 1663: *qualesquiere mujeres de mala vida: brujas, hechiceras, putas y alcagüetas*» (*ibidem*, p. 27). En todo caso, este planteamiento acabará cediendo al impulso ilustrado y en el Código Penal de 1822 se sancionará «con pena de reclusión por el tiempo de un mes á dos años, y una multa de cinco á cincuenta duros» ya solo la «práctica supersticiosa ú otro embuste semejante» con el que su ejecutor «hubiere sonsacado á otro dineros, efectos ó escrituras, ó le hubiere perjudicado de otra manera en sus bienes» (art. 766). Como señala Martínez-Pereda, «si bien el concepto de engaño se encuentra en la práctica inquisitorial, [...] la idea del perjuicio patrimonial es nueva, y es la que hace desplazar en el futuro el centro de gravedad de estas infracciones», dentro de las «faltas contra la propiedad», hacia el terreno de la simple estafa (1975: 77-79).

Por su parte, la postura hacia la brujería conoció una paulatina moderación, sobre todo en los tribunales eclesiásticos (Tausiet, 2004: 64-65), aunque también se aprecia cierto relajamiento en los civiles, al menos en Aragón (Gómez de Valenzuela, 2011: 62 y 76). La actitud de los primeros queda condicionada por los *Dubia* de la junta de Granada de 1526 y la *Instrucción sobre materia de bruxos* emanada en 1614 del Consejo de la Suprema tras los excesos del juicio de las brujas de Zugarramurdi y el auto de fe de Logroño de 1610.[155] Sin embargo, frente a lo sucedido con la hechicería, no se produjo un cambio radical de postura, como refleja todavía la bula de Gregorio XV, *Omnipotentis Dei Salvatoris* (1623) contra los maléficos y sortílegos «cum diabolo pactum facientes» (*Magnum Bullarium Romanum*, vol. III, p. 444*a-b*; *Bullarium Romanum: Taurinensis editio*, vol. XII, p. 795*b*-796*b*), la cual, por cierto, mantiene la definición estricta del pacto diabólico como apostasía y no como herejía:

> decernimus, præcipimus et mandamus, ut , constito quod aliquis pactum cum diabolo fecerit, et a fide apostatando maleficiis sive sortilegiis unam seu plures personas ita læserit, ut ex maleficio vel sortilegio mors sequuta sit , etiam pro primo lapsu, curiæ sæculari tradatur, debitis pœnis puniendus; qui vero, simililer apostatando, pactum cum diabolo, ut præfertur, fecerit, et maleficium seu sortilegium commiserit, ex quo, licet mors sequuta non sit, infirmitas tamen, divortia, impotentia gcnerandi, sive animalibus, frugibus vel aliis fructibus damnum notabile provenerit , muro claudi, sive perpetuis carceribus, in sancto inquisitionis officio, ubi illud existit, fabricandis, mancipari debeat. (§ 2, p. 444*a* = p. 796*a*)

Ello no impidió, con todo, que se aminorasen las penas y dejara de emplearse la capital, por más que el trasfondo doctrinal continuase siendo idéntico:

> No obstante, exceptuando el hecho del abandono de la pena capital (debido sin duda alguna a

155 Véanse, en particular y respectivamente, Martín Soto (2000: 83-84) y Henningsen (1983: 326-327). Reproduce la *Instrucción* Gil del Río (2002: 191-198). Sobre la actitud inquisitorial en su conjunto pueden verse además Gari (1991: 255-257), Campagne (1997: LV y LVIII-LIX), Tausiet (2000: 59-60 y 115-123) y Henningsen (2014). Para otros textos que surgieron como reacción al proceso de Zugarramurdi, además de la *Instrucción* de 1614, véase Caro Baroja (1966: 229-239).

> la intervención decisiva del Consejo de la Suprema y no al convencimiento de la totalidad de los inquisidores provinciales), no puede hablarse para el tribunal aragonés de una actitud progresivamente benevolente, ni mucho menos ortientada a la desaparición de la jurisdicción sobre dichos delitos. [...] En resumen, podría afirmarse que la persecución de la brujería en el Tribunal de Zaragoza evolucionó en algún sentido ya que, de hecho, el número de condenas fue disminuyendo a lo largo del tiempo. Pero no existen testimonios de un cambio de actitud profundo; para que éste hubiera tenido lugar habría sido necesaria toda una redefinición que no se produjo en ningún momento. Muy al contrario, la brujería siguió reputándose como el peor de los crímenes frente a otros delitos como, por ejemplo, el de hechicería, al que teóricamente los inquisidores no concedían excesiva importancia, hasta el punto de que en más de una ocasión llegó a considerarse que había que rechazar y traspasar a los tribunales episcopales todos aquellos procesos a hechiceros en que no pudiera demostrarse la existencia de apostasía. (Tausiet, 2000: 115 y 121-122)

3. MAGIA, SUPERSTICIÓN Y CIENCIA

3.1. *Formas de la superstición*

En este punto resulta útil detenerse en la posible diferencia entre los conceptos de magia y superstición, a la vista de que, al final del período considerado, las acusaciones por el primer concepto (entendido en su vertiente «negra») tienden a desestimarse a favor del segundo, cuyas connotaciones tradicionalmente escépticas (el sintagma *vana superstitio* era ya fraseológico, desde el latín clásico) se iban liberando del componente demonológico para pasar a uno racionalista (y, en definitiva, científico), que apunta ya en la definición de Covarrubias (sobre la que volveremos luego) como «falsa religión y error necio» (*Tesoro*, s. v., p. 1452*b*). Desde un punto de vista antropológico, el «hecho supersticioso» consiste (según una forma de mitopoyesis común a la magia) en «hallar significados en hechos fortuitos y el ritualizar algunos actos con fines propiciatorios», por lo cual «Viene a ser un especial medio defensivo de la interioridad del ser humano, cuando la realidad resulta insuficiente o se busca un cauce mágico de liberación, con el hallazgo de explicaciones irracionales a lo que es inexplicable por el pensamiento lógico» (Bonilla, 1975: 230).

3.1.1. *Magia y superstición en sincronía*

El contenido conceptual y las formas de la superstición (básicamente, la religiosa, *Aberglaube*, y la científica, *Aberwissenschaft*, según la dicotomía adoptada por Kehrer, 1922; cfr., para el segundo término, Berliner, 1910: 30) han sido explorados ya en sus aspectos generales por autores como Alonso del Real (1971), Caro Baroja (1974) o Askevis-Leherpeaux (1988), de modo que aquí nos atendremos únicamente a los factores pertinentes para comprender su relación con las actitudes ante la magia. En la terminología actual, superstición y magia aparecen utilizados a menudo en relación de sinonimia (ambos serían semánticamente coextensos), pero en ocasiones de hipónimo a hiperónimo (pues toda mágica sería superstición, pero no viceversa), aspectos que conviene matizar, pues, según Askevis-Leherpeaux (1988: 11-12), los principales autores que han propuesto un estudio teórico de la superstición no han operado siempre una distinción afinada entre esta y la magia.

En este terreno, es preciso hacer un análisis en dos planos. Por un lado, el realizado desde las concepciones teóricas actuales sobre las categorías culturales de superstición

y magia. Por otro, desde la evolución histórica de tales categorías y sus relaciones. Respecto del primer caso, tomando como superstición de modo lato una creencia desprovista de base empírica relativa a la efectividad sobre el destino, la salud o la fortuna material de un suceso determinado y aparentemente aleatorio o de una práctica destinada a combatirlo o a incidir por otros medios en su desarrollo, puede decirse que la superstición está íntimamente relacionada con la magia (tal y como queda caracterizada en el § 1.2), aunque no puede identificarse con ella, puesto que la desborda. Piénsese en el caso de la superstición mendocina (comentado en la nota 1 del presente capítulo): el derramamiento de sal sobre la mesa no es en sí una práctica mágica, como no lo es pasar por debajo de una escalera o cruzarse con un gato negro. Sin embargo, la subsiguiente acción de tomar un pellizco de la sal derramada y verterlo sobre el hombro, para conjurar la mala suerte, ya es una acción mágica de tipo apotropaico, que busca neutralizar el mal agüero del suceso precedente, acorde a la antiquísima tradición romana que permitía rehusar el presagio desfavorable (*omen exsecrari, abominari*) o incluso modificar su alcance mediante las palabras adecuadas (Bloch, 1984: 82-83). En este caso, una misma superstición queda parcialmente dentro y fuera de la magia, puesto que (en términos de Askevis-Leherpeaux, 1989: 32-33) abarca una creencia de causalidad incontrolable (pasiva, no mágica) y una de causalidad controlable (activa, mágica). En la misma línea, Omidsalar (2012), siguiendo a Dundes, plantea que:

> sign superstitions require only man's belief, while magic requires his belief and practice. Unlike many superstitions that merely interpret signs (e.g., seeing a black cat [sign] is unlucky [interpretation]), the conditional part of a magical proposition requires human agency in order to qualify as magic: one intentionally places a horseshoe in fire in order to make someone else amorous. This intentional aspect of magic separates it from other forms of superstition. Furthermore, although like many other superstitions, magical superstitions are conditional statements, their conditional part may be quite complex (e.g. if A is done at time X when conditions Y and Z are present, then B). In other words, those who practice magic must also have knowledge of the manner in which their intentions may be translated into magical conduct. Thus, the structural pattern followed by magical practices may be further refined to follow the pattern: "if A is performed *appropriately*, B will follow".

Esta coexistencia entre superstición interpretativa y mágica puede explicarse apelando a un común sustrato de pensamiento, aunque, como se ha visto en el § 1.2, ni existe una única forma de mentalidad mágica (aspecto sobre el que también incide Askevis-Leherpeaux, 1988: 44), ni –sobre todo– las cosmovisiones que permiten que se dé una manifestación mágica la exigen. Ahora bien, la cuestión puede reconducirse hacia el pensamiento mítico-simbólico o sistema relacional mitopoyético, que puede definirse como el establecimiento, a partir de intuiciones de base esencialmente emotiva, de conexiones transempíricas entre realidades insospechadas o, con más precisión, entre términos relacionalmente heterogéneos.[156] Este tipo de pensamiento, que se articula, entre otros, sobre los principios de semejanza y contigüidad que presiden

156 Vid. Montaner (1987: 132-136). Esta formulación parafrasea, en términos no transcendentales, la definición de Cencillo: «De aquí la segunda nota de los mitos: ser el resultado de intuiciones privilegiadas que han descubierto conexiones insospechadas entre realidades transempíricas» (1970: 9). Respecto de la base de esas intuiciones, señala Malinowski que «The theories of knowledge are dictated by logic, those of magic by the association of ideas under the influencie of desire» (1925, ed. 1948: 67).

también las operaciones mágicas,[157] es el que realmente tienen en común la superstición (entendida en los términos expresados arriba) y la magia, constituyendo una episteme que, en tanto que zócalo común a ambas manifestaciones, explica por qué sus concomitancias no se resuelven en identidad.

3.1.2. *Superstición: la concepción romana*

Ahora bien, considerar una creencia o práctica como superstición supone siempre una valoración externa, puesto que ninguna manifestación cultural se considera a sí misma supersticiosa, dado que el concepto implica una descalificación. Ello hace que en definitiva resulte más iluminadora la consideración diacrónica que la sincrónica respecto de las cambiantes relaciones entre superstición y magia.[158] En primer lugar, cabe resaltar que no se puede asociar el concepto de superstición, según se hace con cierta frecuencia, solo al contexto del cristianismo, pues es muy anterior. Estrictamente hablando, es un viejo compuesto latino que denota 'estar (*sto)* sobre / allende (*super*) [alguien ~ algo]':[159]

> *Superstō*: se dresser par dessus, dominer, surmonter. Dérivés : *superstes, -itis*, adj.: quid demeure au-dessus; par suite «qui survit» (sens le plus fréquente) [...]; de l'adjectif la langue archaïque a tiré un dénominatif *superstitō, -ās*, transitif et absolut «préserver, faire durer» (Enn., Sc. 295) ou «être survivant» (Pit., Pe. 331) [...]; *superstitiō*: superstition (opposé à *religiō* [...]); *superstitiōsus*, cf. Cic., N. D. 2. 28. 72: *qui totos dies precabantur et immolabant, ut sibi sui liberi superstites essent, superstitiosi sunt appellati, quod nomen patuit latius* (où il n'y a peut-être qu'une étymologie populaire). Dans la suite, c'est l'idée de «pratique superflue» que l'on a vue dans *superstitiō*; de là les gloses du type *superflua obseruatio*. (Ernout y Meillet, 1956: 719*b*)

El sentido es tan etimológicamente obvio como opaco en el ámbito religioso. En general, aparece connotado negativamente, marcando bien la superfluidad, bien el exceso de una práctica religiosa (como en el precitado ejemplo de Cicerón en *De natura deorum*), aunque quizá en principio no lo estuviese, si, según sugiere la acepción preclásica de *superstitiosus* como '(religiosamente) extasiado, extático' (referido sobre todo a la actividad profética, como en los *superstitiosi vates* de Ennio),[160] su sentido original fuese 'estado de exaltación religiosa'.[161] Sea como fuere, en el uso clásico, *superstitio* se opone claramente a *religio* en términos de desviación o de innovación fatua inherente a la idea de un rito añadido y, por lo tanto superfluo, según plasma Virgilio:

> Postquam exempta fames et amor compressus edendi,

157 Sobre este aspecto, véase un análisis más detallado en el apdo. 1 del cap. V del presente volumen, por Montaner y Tausiet, y reflexiones complementarias en el apdo. 6 del cap. XVI, por Montaner.

158 Para más detalles sobre la evolución histórica del concepto de superstición remitimos a Schmitt (1988, trad. 1992). Para el mundo grecorromano, cfr. Arnould (1992: 24-36), aunque su empleo de las distintas categorías no deja de ser algo impreciso, cuando no problemático.

159 El *OLD*, pp. 1878*c*-1879*a*, ofrece la siguiente derivación detallada: SVPER- + **sta-t-* (STO) > *superstes ~itis* + -IO[1] > *superstitio* +OSVS > *superstitiosus*. No obstante, el adjetivo se documenta antes que el sustantivo abstracto, que no está atestiguado hasta Cicerón (Escobar, 2002: 46, n. 22).

160 En los párrafos siguientes, cuando no damos localizaciones precisas, los ejemplos proceden del *LTL*, vol. IV, p. 610*b*-611*a*, y *OLD*, pp. 1878*c*-1879*a*, s. vv. *superstitio, superstitiose* y *superstitiosus*.

161 Así lo recoge, con dudas, el *OLD*, p. 1878*c*. Para los autores que sostienen esta opinión, véanse Walde y Hofmann (1982: II, 632-633), aunque ellos mismos no la suscriben claramente. Se trata de un asunto extremadamente complejo y discutido y, como nos hace notar Ángel Escobar, a quien agradecemos sus precisiones sobre este tema, no se puede descartar que hubiera varios significados más o menos originarios funcionando simultáneamente, quizá por una derivación poligenética y, en todo caso, con obvia polisemia.

> rex Euandrus ait: «Non hæc sollemnia nobis,
> has ex more dapes, hanc tanti numinis aram
> vana superstitio veterumque ignara deorum
> imposuit: sævis, hospes Troiane, periclis
> servati facimus meritosque novamus honores». (*Æneidos*, VIII, 184-189)

A partir del v. 185 interpretaba Lactancio que «qui novos sibi ritus adsumebant, [...] hos superstitiosos vocabant» (*Divinæ institutiones*, IV, XXVIII, 14), mientras que la idea de *vana superstitio* o elemento de culto supernumerario y, en consecuencia, inútil (o, por usar otra voz conexa, *supervacaneus*) es lo que, más tarde, san Isidoro situará en el origen del término: «Superstitio dicta eo quod sit superflua aut superinstituta observatio» (*Etymologiæ*, III, VIII, 6). En general, la *superstitio* se desvía de la *religio* entendida no solo como religión oficial, sino como religiosidad razonable:

> Creemos que cabe concluir, en suma, que *religio* era en la época [tardorrepublicana] –al menos en el ámbito del debate literario– un término con dos significados polares entre sí, una especie de *verbum anceps* (como diría Aulo Gelio), capaz de designar tanto la actuación responsable, por escrupulosa, en beneficio del Estado, como la «atadura» irracional que había que sacudirse en beneficio de ese mismo Estado o de sus individuos, es decir, una *superstitio*. *Religio* y *religio* (en su segunda acepción), *religio* y *superstitio* eran, por tanto, términos enfrentados, casi antónimos, tan opuestos y polarizados entre sí que en ocasiones podían llegar a suplantarse mutuamente, mediante un fenómeno de aparente «perversión» del lenguaje. (Escobar, 2002: 46)

Para Cicerón, en concreto,

> La *religio*, signo de identidad de Roma (*Nat*. II, 8), es también correlato –a diferencia de la superstición: cf. *Div*. II, 129– del conocimiento de la naturaleza, *est iuncta cum cognitione naturæ*. Son bien significativos al respecto pasajes como los siguientes: *Div*. II, 129: «utrum philosophia dignius, sagarum superstitione ista interpretari an explicatione naturæ?», *Div*. II, 149: «quam ob rem, ut religio propaganda etiam est, quæ est iuncta cum cognitione naturæ, sic superstitionis stirpes omnes eiciendæ». [...] Cicerón consideraba que la religión –ese *cultus deorum*, que pasaba necesariamente por un estudio de la *natura deorum*– formaba parte del análisis filosófico, y que se hallaba íntimamente ligada a la moral y a la responsabilidad personal: la divinidad actúa en última instancia como garante del bien y responsabiliza al individuo de su cumplimiento, frente a la amoralidad que propicia la eliminación del referente divino (ya fuera por ateísmo o, al contrario, por superstición); la *religio* era, por tanto, necesaria para mantener el orden social o, más bien, la relación solidaria entre los individuos, como se refleja en *Nat*. I, 4: «atque haut scio an pietate adversus deos sublata fides etiam et societas generi humani et una excellentissuma virtus iustitia tollatur». (Escobar, 2001: § III; cfr. también 1999: 268-269)

Ese exceso de «referente divino» se traduce en lo que podría llamarse la hipertrofia del significado de los fenómenos circundantes como posibles señales de la divinidad:

> Quam ob rem, ut religio propaganda etiam est, quæ est iuncta cum cognitione naturæ, sic superstitionis stirpes omnes eligendæ. Instat enim et urget et, quo te cumque verteris, persequitur, sive tu vatem sive tu omen audieris, sive immolaris sive avem adspexeris, si Chaldæum, si haruspicem videris, si fulserit, si tonuerit, si tactum aliquid erit de cælo, si ostenti simile natum factumve quippiam; quorum necesse est plerumque aliquid eveniat, ut numquam liceat quieta mente consistere. (Cicerón, *De divinatione*, II, 72, 149)

Tal actitud se vincula a los desmedidos escrúpulos en el ámbito religioso, de ahí el principal sentido del término, que Servio, inspirándose libremente en Lucrecio, define así: «superstitio est superstantium rerum, id est cælestium et divinarum, quæ super nos stant, inanis et superfluus timor» (*Commentarius*, lib. VIII, comm. ad vers. 187, vol. II, p. 226). Ofrece un claro antecedente de este planteamiento la δεισιδαιμονία

griega,[162] que aludía al temor reverencial a los dioses, pero se tomaba en mal sentido como un miedo excesivo a lo sobrenatural, acepción en la que se suele traducir por 'superstición' (Liddell y Scott, 1968: 375*b*; cfr. Caro Baroja, 1974: 151-152). Teofrasto, en sus *Caracteres*, habla «De la superstición» en el capítulo XVI y explica que es un amedrentamiento con respecto a lo sobrenatural, debido a que se piensa constantemente en la influencia de los dioses, demonios o espíritus en la vida humana, por lo que se interpretan continuamente todos los signos y se cree en agüeros; de la misma manera, se usan las fórmulas pertinentes como reacción a cualquiera de esas supuestas señales, entre otras prácticas posibles (Luck, 1985, ed. rev. 2006: 100-101). Por su parte, Plutarco, en su tratado *Περὶ δεισιδαιμονίας* o *Sobre la superstición*, también hace referencia al temor a la divinidad, un miedo que se torna obsesivo y a causa de ese sentimiento, además, se recurre a la magia (Luck, 1985, ed. rev. 2006: 70-71 y 100-101). En consecuencia, el δεισιδαίμων o supersticioso, «en los actos más vulgares, en las experiencias más comunes, ve signos, halla motivos de preocupación y temor frente a lo "numinoso" o sobrenatural» (Caro Baroja, 1974: 157). Por ello, Cicerón asocia la *superstitio* a la *hominum imbecillitas* o a un *imbecillis animus*, abocando a prácticas que considera propias de viejas, «superstitiones aniles» (*De natura deorum*, II, 28, 70; *De domo sua*, 105; cfr. *De divinatione*, II, 60, 125), es decir, de personas con las facultades mentales disminuidas y extremadamente crédulas o temerosas. Servio da al respecto la siguiente explicación pseudoetimológica: «ab aniculis dicta superstitio, quia multæ superstites per ætatem delirant et stultæ sunt» (*Commentarius*, lib. VIII, comm. ad vers. 187, vol. II, p. 226).

Séneca la califica de *error insanus* y Horacio de *tristis* en tanto que provoca pesadumbre en el *captus / imbutus / infectus quadam superstitione animus* o en los *victi superstitione animi* (en expresiones de Tito Livio y Tácito), mientras que Virgilio y Silio Itálico la tildan de *vana*, resaltando así ese componente de superfluidad asociado a la superstición. Por su parte, Tácito, *Annales*, XV, 44, habla de «exitiabilis superstitio» o 'superstición destructiva' al referirse a los cristianos, perseguidos por el incendio de Roma en época de Nerón. En este ámbito, encontramos ya expresiones relacionados con nuestro tema, como la «sagarum superstitio» o superstición propia de las hechiceras, mencionada por Cicerón en *De divinatione*, II, 63, 129, a propósito de la futil interpretación de los sueños. En cambio, Lucano no habla del carácter supersticioso, sino de la ilicitud de la magia, identificada con la necromancia, que es *nefas* e *impia*, frente a los ritos adivinatorios admitidos, incluso si son *tacita* 'secretos':

> qui stimulante metu fati prænoscere cursus,
> impatiens que moræ venturis que omnibus æger,
> non tripodas Deli, non Pythia consulit antra,
> nec quæsisse libet primis quid frugibus altrix
> aere Iovis Dodona sonet, quis noscere fibra
> fata queat, quis prodat aves, quis fulgura cæli
> servet et Assyria scrutetur sidera cura,
> aut si quid tacitum sed fas erat. Ille supernis

162 La equiparación la recogen algunos glosarios (*LTL*, vol. IV, p. 610*b*), por ejemplo los *Hermeneumata Einsidlensia*, XXVII: «δειδαίμων religiosus, superstitiosus», aunque en el § III ofrecen la siguiente equivalencia: «ἡ θρησκεία superstitio, religio, ritus» (*CGL*, vol. III, pp. 249*b* y 237*b*).

> detestanda deis sævorum arcana magorum
> noverat et tristes sacris feralibus aras,
> umbrarum Ditisque fidem, miseroque liquebat
> scire parum superos. (*Pharsalia*, VI, 423-434)

La confluencia de ambos planteamientos la refleja la acusación criminal de practicar *magicas superstitiones* con las que, según refiere Tácito, Agripina buscaba deshacerse de Estatilio Tauro, incriminado por su colaborador Tarquicio Prisco, a su regreso de África: «legatus is Tauri Africam imperio proconsulari regentis, postquam revenerant, pauca repetundarum crimina, ceterum magicas superstitiones obiectabat» (*Annales*, XII, 59; cfr. Stamm, 1998: 788[a]). El contexto permite aventurar que las connotaciones de extranjería propias de *magus* (vistas en el § 1.2.1) se extienden aquí a *superstitio*, según una actitud atestiguada por César, Tácito y Quintiliano, que se refieren así, respectivamente, a las religiones de los galos, los germanos y los judíos (*LTL*, vol. IV, p. 610*c*), o por Festo, quien considera superstición el culto a dioses extranjeros (Caro Baroja, 1974; 153-154). En síntesis, de las fuentes latinas es difícil extraer una imagen unívoca de la *superstititio*:

> No es fácil saber en latín, por lo menos en latín clásico, cuándo *superstitio* es, sin más, lo que sobra, lo que no debe creerse, lo que creen los otros (bárbaros o cristianos, por ejemplo); o, a veces, lo que se sigue creyendo por costumbre, una especie de creencia ancestral, inactual pero no por fuerza falsa, sino, aunque parcialmente, verdadera. Por un posible calco semántico del griego (*deisidaimonía*), podría ser un exceso de piedad, aunque se aplique a objetos respetables, más o menos lo que nosotros llamaríamos beatería. Se piensa en una actitud cautelosa, de precauciones infinitas y, probablemente, inútiles contra peligros más o menos imaginarios. Ya en un mundo relativamente secularizado como el helenístico deberían [de] resultar ridículas y en nuestro tiempo se degradan en pura aprensión. (Alonso del Real, 1971: 11-12)

Esta variedad denotativa queda, no obstante, hasta cierto punto cohesionada por un haz connotativo de sugerencias vinculadas al interés personal, la vanidad, la debilidad, la ilegitimidad, la extranjería y la ignorancia; frente a la *religio*, a la que se asocian las ideas de interés social, obligación ineludible, robustez mental, legitimidad, legalidad nacional y cultura. Se dan, por tanto, en la superstición una desviación y un exceso frente a la religión, pero también frente a la ciencia y a la filosofía (Caro Baroja, 1974: 161; Schmitt, 1988, trad. 1992: 7).

3.1.3. *Superstición: la concepción cristiana*

A partir de estas connotaciones, el término *superstitio* se reformulará en el seno del cristianismo, se incorporará al lenguaje de los teólogos cristianos y se redefinirá desde otro prisma. Los propios pensadores cristianos primitivos eran conscientes de ello, como explica en detalle Lactancio, resumiendo las opiniones tradicionales y fundamentando la nueva:

> Diximus nomen religionis a vinculo pietatis esse deductum, quod hominem sibi deus religaverit et pietate constrinxerit, quia servire nos ei ut domino et obsequi ut patri necesse est. Melius ergo id nomen Lucretius interpretatus est, qui ait religionum se nodos solvere.[163] Superstitiosi autem vocantur non qui filios superstites optant –omnes enim optamus–, sed aut ii qui superstitem memoriam defunctorum colunt aut qui parentibus suis superstites colebant imagines eorum domi

163 Alude a Lucrecio, *De rerum natura*, I, 931-932: «primum quod magnis doceo de rebus et artis / religionum animum nodis exsolvere pergo» (lo repite en IV, vv 6-7).

> tamquam deos penates. Nam qui novos sibi ritus adsumebant, ut deorum vice mortuos honorarent quos ex hominibus in cælum receptos putabant, hos superstitiosos vocabant, eos vero qui publicos et antiquos deos colerent, religiosos nominabant, unde Vergilius: «vana superstitio ves terumque ignara deorum» [*Eneida*, VIII, 169]. Sed cum veteres quoque deos inveniamus eodem modo consecratos esse post obitum, superstitiosi ergo qui multos ac falsos deos colunt, nos autem religiosi qui uni et vero Deo supplicamus. (*Divinæ institutiones*, IV, XXVIII, 12-16)

Esta última idea se repite insistentemente en las condenas de la gentilidad, como en *Ad nationes* y *De idololatria* de Tertuliano o en *Adversus nationes* de Arnobio; pero el gran teólogo de la superstición va a ser san Agustín, quien la que califica de *inanis*, *vana*, *puerilis, superflua*, *nugatoria*, pero también de *noxia* y *sacrilega*, sobre todo si se manifiesta «in sacrilegis ritibus paganorum» (*Epistulæ*, 102, 18) o en el «superstitiosus cultus idolorum» (*Epistulæ*, 232, 1). En efecto, la *superstitio* se identifica con las creencias gentílicas, a las que explícitamente se demoniza: «unde satis intellegi potest non tam ipsam immolationem, nam vero Deo prisci sancti immolaverunt, sed quod diis falsis et impiis dæmoniis immolatur, reprehendi a vera religione in superstitionibus gentium» (*Epistulæ*, 102, 19)[164] y –por supuesto– a sus pervivencias: «istorum sane infidelium, quos vel gentiles vel iam vulgo usitato vocabulo paganos appellare consuevimus, quoniam duo sunt genera, unum eorum, qui superstitiones, quas putant, christianæ religioni anteponunt, alterum eorum, qui nullo religionis nomine obstricti sunt» (*Epistulæ*, 184, 3). Esta consideración se extiende a cualquier postura opuesta a la doctrina cristiana: «per principatus enim et potestates superstitio gentilium vel philosophi seducebant prædicantes illam, quam vocant, theologiam per elementa huius mundi», así como las desviaciones de la misma, «in ipsa superstitione hæretica» (*Epistulæ*, 149, 2): «nolite consectari turbas imperitorum, qui vel in ipsa vera religione superstitiosi sunt, vel ita libidinibus dediti, ut obliti sint quid promiserint Deo» (*De moribus ecclesiæ catholicæ et Manichæorum*, I, en *PL*, vol. 32, col. 1342). También la aplica a opiniones que, simplemente, considera infundadas: «nos tamen non propter superstitionem profanorum debemus musicam fugere, si quid inde utile ad intellegendas sanctas scripturas rapere potuerimus» (*De doctrina christiana*, II, 18). Finalmente, establece un vínculo determinante entre superstición, demonolatría y magia:

> superstitiosum est, quicquid institutum est ab hominibus ad facienda et colenda idola pertinens vel ad colendam sicut deum creaturam partemve ullam creaturæ vel ad consultationes et pacta quædam significationum cum dæmonibus placita atque fœderata, qualia sunt molimina magicarum artium, quæ quidem commemorare potius quam docere adsolent poetæ. [...] Ad hoc genus pertinent omnes etiam ligaturæ atque remedia, quæ medicorum quoque disciplina condemnat, sive in præcantationibus sive in quibusdam notis, quos caracteres vocant, sive in quibusque rebus suspendendis atque inligandis vel etiam saltandis quodammodo, non ad temperationem corporum, sed ad quasdam significationes aut occultas aut etiam manifestas; quæ mitiore nomine physs ica vocant, ut quasi non superstitione implicare, sed natura prodesse videantur, sicuti sunt inaures in summo aurium singularum aut de strutionum ossibus ansulæ in digitis aut, cum tibi dicitur singultienti, ut dextra manu sinistrum pollicem teneas. (*De doctrina christiana*, II, 20)

> omnes igitur artes huiusmodi vel nugatoriæ vel noxiæ superstitionis ex quadam pestifera societate hominum et dæmonum quasi pacta infidelis et dolosæ amicitiæ constituta penitus sunt repua

164 Cfr. *De vera religione*, 55: «non sit nobis religio cultus dæmonum, quia omnis superstitio, cum sit magna pœna hominum et periculosissima turpitudo, honor est ac triumphus illorum».

> dianda et fugienda christiano, non quod idolum sit aliquid, ait Apostolus, sed quia quæ immolant, dæmoniis immolant, et non Deo; nolo vos socios dæmoniorum fieri. (*ibidem*, II, 23)

Así, a partir de entonces, superstición va a ser, básicamente, cualquier forma de idolatría, equiparada a demonolatría, lo que incluye también las artes mágicas, como sancionará más tarde el derecho canónico en el c. *Institutiones hominum que sint superstitiosæ vel non* (*Decretum Gratiani*, Pte. II, Ca. XXVI, q. 2, c. 6, en *CIC*, vol. I, col. 1021-1022 = *PL*, vol. 138, cols. 1338-1340; cfr. Caro Baroja, 1974: 162). Sorprende, pues, pese a que tenía un notable antecedente en la ἐθελοθρησκεία o 'culto voluntario' supernumerario de Col 2, 23, traducido en la Vulgata por *superstitio*, que san Isidoro se centre, como hemos adelantado, en la idea de superfluidad, a la que añade una posible referencia a la *senilitas*, con una formulación más neutra que la agustiniana, puesto que no apela al paganismo, sino solo al carácter adventicio de tales prácticas o a una hipertrofia del rito (cfr. Alonso del Real, 1971: 13):

> Superstitio dicta eo quod sit superflua aut superinstituta observatio. Alii dicunt a senibus, quia multis annis superstites per ætatem delirant et errant superstitione quadam, nescientes quæ vetera colant aut quæ veterum ignari adsciscant. Lucretius autem superstitionem dicit superstantium rerum, id est cælestium et divinorum quæ super nos stant; sed male dicit. (*Etymologiæ*, VIII, III, 6-7)[165]

Como se ve, san Isidoro, a diferencia de san Agustín, no incluye la magia entre las prácticas supersticiosas, pero, al igual que él, la considera demoníaca: «hæc vanitas magicarum artium ex traditione angelorum malorum in toto terrarum orbe plurimis sæculis valuit. Per quandam scientiam futurorum et infernorum et vocationes eorum inventa sunt aruspicia, augurationes, et ipsa quæ dicuntur oracula et necromantia» (*Etymologiæ*, VIII, IX, 3). En particular se centra en las manifestaciones de hechicería popular: «Magi sunt, qui vulgo malefici ob facinorum magnitudinem nuncupantur. Hi et elementa concutiunt, turbant mentes hominum, ac sine ullo veneni haustu violentia tantum carminis interimunt. [...] Dæmonibus enim adcitis audent ventilare, ut quisque suos perimat malis artibus inimicos» (VIII, IX, 9-10). Esta disociación se debe a que, según revela el que incluya la superstición bajo la rúbrica *De hæresi et schismate*, el erudito sevillano se refería con *superstitio* más bien al tipo de prácticas sincréticas que hoy suelen englobarse bajo el marbete de religiosidad popular:

> La asimilación cultural pagano-cristiana había dado lugar a un cuadro complejo y vario, pero característicamente identificable en sus rasgos fundamentales. Se trata de la llamada «religión popular», que no era exclusiva sólo de las capas inferiores [...], que acumulaba, con sincretismo, residuos de antiguos ritos y viejas usanzas precristianas que se sumaban a facetas particulares de la nueva religión. (Cardini 1979, trad. 1982: 108)

165 En X, 244, s. v., señala que «Superstitiosos ait Cicero [*Nat. Deor.* 2,72] appellatos "qui totos dies precabantur et inmolabant, ut sibi sui liberi superstites essent"», sin más comentario, aunque hay un texto alternativo que incorpora quizás un glosema, según reflejan las *Etimologías romanzadas*: «*Superstitiosus* dize Çiçero que es llamado aquel que todo el día rogava e sacrificava que sus fijos visquiesen más que él e le sobrasen [= 'superasen'] de días. Enpero *supersticiosus* es soberano», donde, como anota el editor, se ha de leer *sobejano*, esto es 'excesivo' (f. 224 r = vol. I, p. 408) A la vista de estos pasajes, es preciso matizar lo que señala Herrera: «San Isidoro [...] enlaza con la interpretación cristiana de este término sin olvidar ninguno de los matices recogidos hasta entonces. Se encuentra ya en el mundo romano con la oposición *religio/superstitio* que recoge y explica, mostrándonos, en breves palabras, a causa de las limitaciones que supone el género de las *Etimologías*, en cuanto a la posibilidad de desarrollar la explicación de un término, su profundo reconocimiento de estas realidades, tanto en el mundo romano como su evolución posterior en la lengua latina, convertida en el lenguaje de los cristianos» (1993: 534).

Por esta vía, el cristianismo generó sus propias supersticiones, es decir, sus propias creencias y ritos apotropaicos paralelos a los oficiales (véase la nota 170), a menudo de alcance mágico, en tanto que sustituyen la orientación propiciatoria característica del culto religioso[166] por el voluntarismo mecanicista propio de la magia (cfr. Alonso del Real, 1971: 23). Esta podría situarse, según Cardini, entre tales supersticiones, como un conjunto de prácticas que (en forma de hechicería, matizamos nosotros) se alimentan, precisamente, de esa serie de ritos, costumbres y creencias de origen pagano, en el seno de una Europa campesina (1979, trad. 1982: 230), aunque estos tienden a fundirse con elementos de la liturgia cristiana, desarrollando nuevas facetas: «De hecho, en sus formas populares a las que se reserva de ordinario el nombre de hechicería, [la magia] se presenta como una combinación de prácticas supervivientes de antiguas religiones cada vez más deformadas, capaces de atraer también, para pervertirlos, los mismos ritos del cristianismo» (Bouyer, 1983: 417). Sobre este punto, señala Caro Baroja que

Figura 37. Superstición de astrólogos y adivinos.

> se observa que en el curso de la vida cristiana se dan con bastante frecuencia excesos condicionados por el interés personal, la debilidad mental, la ignorancia, la ilegitimidad y que, así, se hace un uso que se considera más o menos abusivo de los sacramentos de la Iglesia, del culto a los santos, de la noción de que éstos pueden servir como mediadores y de que ciertas palabras, actos y sustancias de que hace uso el cristiano en general se pueden utilizar de modo privado y autónomo. Así, la teoría sobre lo que es supersticioso y lo que es religioso adquiere nuevos perfiles. (1974: 163)

De ahí que, en un momento dado, santo Tomás explique que existen dos vicios opuestos a la religión cristiana: por defecto, la incredulidad; por exceso, la superstición (Caro Baroja, 1967: I, 16 y 1974: 163; Schmitt, 1988, trad. 1992: 111). Sobre esta última el Aquinatense hace varias especificaciones que afectan a la magia:

> in latria superfluum est non quod Deus colatur nimis, sed quantum ad has circumstantias; exhibere cultum latriæ cui non debet cultus exhiberi, et sic est idolatria; vel quando non debet, et sic est superstitio, quæ est religio supra modum observata. (*Super Sententiis*, lib. 3, d. 9, q. 1, a. 1, qc. 3 ad 3^{m}).[167]

166 Cfr. santo Tomás, *Super Sententiis*, lib. 4, d. 15, q. 4, a. 1, qc. 1 co.: «oratio rationis est actus, applicantis desiderium voluntatis ad eum qui non est sub potestate nostra, sed supra nos, scilicet Deum. Unde definitio Damasceni: *oratio est petitio decentium a Deo*, verissime essentiam orationis declarat»; qc. 1 ad 3^{m}: «ille qui petit aut imperat aut deprecatur, advocat aliquid ad consecutionem finis vel prosecutionem intenti. Hoc autem non est voluntatis, quia ipsa simpliciter et absolute fertur in suum obiectum, quod est finis; sed est rationis, cuius est ordinare unum ad aliud; et ideo proprie accipiendo imperium, non est voluntatis».

167 Cfr. *ibidem*, lib. 4, d. 15, q. 4, a. 1, qc. 3, arg. 2: «cum Christiana religio non contineat aliqua superflua præcepta, alias superstitio esset»; *Summa Theologiæ,* II.ª-II.ª q. 92, a. 1, arg. 1: «religio ponitur in definitione

> sicut supra dictum est, religio est virtus moralis. Omnis autem virtus moralis in medio consistit, ut supra habitum est. Et ideo duplex vitium virtuti morali opponitur, unum quidem secundum excessum; aliud autem secundum defectum. Contingit autem excedere medium virtutis non solum secundum circumstantiam quæ dicitur quantum, sed etiam secundum alias circumstantias. Unde in aliquibus virtutibus, sicut in magnanimitate et magnificentia, vitium excedit virtutis medium non quia ad maius aliquid tendat quam virtus, sed forte ad minus, transcendit tamen virtutis medium, inquantum facit aliquid cui non debet, vel quando non debet, et similiter secundum alia huiusmodi; ut patet per philosophum, in IV *Ethic*. Sic igitur superstitio est vitium religioni oppositum secundum excessum, non quia plus exhibeat in cultum divinum quam vera religio, sed quia exhibet cultum divinum vel cui non debet, vel eo modo quo non debet. (*Summa Theologiæ*, II.ª-II.ª q. 92, a. 1 co.)[168]
>
> vitium religionis consistit in hoc quod transcenditur virtutis medium secundum aliquas circumstantias. Ut autem supra dictum est, non quælibet circumstantiarum corruptarum diversitas variat peccati speciem, sed solum quando referuntur ad diversa obiecta vel diversos fines, secundum hoc enim morales actus speciem sortiuntur, ut supra habitum est. Diversificatur ergo superstitionis species, primo quidem, ex parte obiecti. Potest enim divinus cultus exhiberi vel cui exhibendus est, scilicet Deo vero, modo tamen indebito, et hæc est prima superstitionis species. Vel ei cui non debet exhiberi, scilicet cuicumque creaturæ. Et hoc est aliud superstitionis genus, quod in multas species dividitur, secundum diversos fines divini cultus ordinatur enim, primo, divinus cultus ad reverentiam Deo exhibendam. Et secundum hoc, prima species huius generis est idololatria, quæ divinam reverentiam indebite exhibet creaturæ. Secundo, ordinatur ad hoc quod homo instruaæ tur a Deo, quem colit. Et ad hoc pertinet superstitio divinativa, quæ Dæmones consulit per aliqua pacta cum eis inita, tacita vel expressa. Tertio, ordinatur divinus cultus ad quandam directionem humanorum actuum secundum instituta Dei, qui colitur. Et ad hoc pertinet superstitio quarundam observationum. Et hæc tria tangit Augustinus, in II *de Doct. Christ., dicens superstitiosum esse quidquid institutum ab hominibus est ad facienda et colenda idola pertinens,* et hoc pertinet ad primum. Et postea subdit, *vel ad consultationes et pacta quædam significationum cum Dæmonibus placita atque fœderata*, quod pertinet ad secundum. Et post pauca subdit, ad hoc genus pertinent omnes ligaturæ, etc., quod pertinet ad tertium. (*ibidem*, II.ª-II.ª q. 92, a. 2 co.)[169]

De aquí deriva la doctrina ortodoxa al respecto:

> Para la teología cristiana [la superstición] es el hecho de ligar una importancia religiosa a lo que no la tiene o en todo caso no tiene la que se le atribuye. La superstición puede ligarse a las oraciones de la Iglesia o a los mismos sacramentos, desde el momento en que no se preocupa más que de su materialidad y no de la actitud de fe que exigen. (Bouyer, 1983: 616)

3.1.4. *Superstición: el planteamiento renacentista*

Durante el Renacimiento, la situación evoluciona. Al igual que hemos hecho antes, nos ceñiremos primeramente a los diccionarios. En 1543, el humanista y teólogo Alejo de Venegas la definía así:

> superstitión, es una diabología o ceremonia gentílica con que los gentiles pensavan aplacar sus ídolos. Escrive M. Tullio [...] que la superstitión començó de una particular vanidad, y que de poco en poco se estendió a tomarse por qualquier rito y ceremonia de religión vana. Dize que tenían una opinión falsa los hombres, que librarían mal los padres quando muriessen si sus hijos

superstitionis, dicitur enim superstitio esse religio supra modum servata».

168 Cfr. *ibidem*, II.ª-II.ª q. 92 a. 1 arg. 3: «superstitio quendam excessum importare videtur».

169 Cfr. *ibidem*, II.ª-II.ª q. 92 a. 2 ad 2.m: «divinationes et observationes aliquæ pertinent ad superstitionem inquantum dependent ex aliquibus operationibus Dæmonum. Et sic pertinent ad quædam pacta cum ipsis inita». Adviértase que esta asimilación de magia y superstición facilita su vinculación a la herejía, según lo visto en san Agustín, que santo Tomás reitera: «superstitio religioni opponitur, non fidei. Sed hæresis superstitio dicitur. Ergo non pertinet ad fidei perversitatem, sed magis ad perversitatem religionis» (*Super Sententiis*, lib. 4, d. 13, q. 2, a. 1, arg. 4).

> no quedavan después de sus días dellos, para que después de defunctos los hijos les cerrassen los ojos, y por esso no avía estación de ídolo, ni ceremonia, ni plegaria que no hiziessen con tal que sus hijos quedassen bivos después de sus días, y porque los que quedavan en la vida después de la muerte de otros, en latín se dizen *superstites*. (*apud NTLL*, vol. IX, p. 9118)

Venegas, como vemos, habla de «diabología», porque la superstición es una ceremonia propia de los gentiles, culpables de adorar falsos ídolos, identificados con demonios, en la más pura tradición agustiniana. En cambio, según Covarrubias, al que ya hemos aludido arriba:

> SUPERSTICIÓN. Es una falsa religión y error necio, que comúnmente suele caer en vejezuelas embaucadoras, que hacen de las muy santas. Desta materia trata largamente el padre Martín del Río, en el libro primero, cap. 1, *Disquisitionum magicarum*. Cicerón, en el libro segundo *De natura deorum*, da la etimología de superstición, por estas palabras: *Non solum philosophi verum etiam maiores nostri superstitionem a religione separaverunt, nam qui totos dies precabantur et immolabant, ut sibi sui liberi superstites essent, superstitiosi sunt appellati*». Lactantius: *Eos potissimum superstitiosos dictos existimabat, qui superstiti memoriam mortuorum colerent, aut qui parentibus suis superstites imagines eorum domi tamquam Deos venerarentur*. **Supersticioso**, el hombre impertinente en materia de religión. (*Tesoro*, s. v., pp. 1452*b*-1453*a*)

La mención de la falsa religión parece remitir igualmente al concepto de idolatría, pero su carácter de «error necio» achacado, básicamente, a viejas beatas, indica que el lexicógrafo se refiere más bien el carácter infundado o superfluo de determinadas prácticas religiosas dentro del propio cristianismo, en la misma línea que Torreblanca, quien define la supersitición como *simulata religio* en sus *Epitomes delictorum*, lib. I, cap. XXVIII, f. 67r*b*, o que los decretos del sínodo diocesano de Rávena de 1568, presidido por el arzobispo Giulio Feltri della Rovere, cuando condena las «superstitiosas et vanas populi observationes», considerándolas «a recta fide aberrantia», y pone como ejemplo «Certum insuper candelarum numerum, cum vana quacumque observatione, ad morbos, præsertim ex vulgi opinione, repellendos» (*Annales Ecclesiastici, a. a.* 1569, s. n.º, vol. XXXVI, p. 294*a*). En el caso de Covarrubias, seguramente se da ahí una alusión indirecta al tipo celestinesco de la alcahueta-hechicera (sobre el que puede verse en detalle el capítulo octavo del presente volumen). Al mismo tiempo, como se puede observar, consigna, como explicación etimológica, el significado que le atribuyeron los latinos, tanto el filósofo pagano Ciceron como el apologista cristiano Lactancio. De este modo, el concepto evoluciona, mas sin perder nunca de vista su punto de partida.

En el *Diccionario de Autoridades* la voz se define como un algo ambiguo «Culto que se da a quien no se debe con modo indebido» (vol. VI, p. 187*a*), lo que en la sexta edición del *DRAE* (1822) se modifica sutilmente a «Culto que se da a quien no se debe o que se da de un modo indebido».[170] La definición adapta la tomística ya citada: «[supersititio] exhibet cultum divinum vel cui non debet, vel eo modo quo non debet» (*Summa Theologiæ*, II.ª-II.ª q. 92, a. 1 co) y remite elusivamente a las categorías tradicionales: el referente eludido de aquellos a quienes no se debe culto

170 En relación con el culto que se da de un modo indebido, puede interesar el trabajo de Montoya (2007) y su complemento por García Avilés (2007), pues tratan de prácticas mágicas relacionadas con la Eucaristía, lo cual sirve de perfecto ejemplo para los aspectos tratados. Puede verse aquí mismo este tipo de prácticas en el cap. XV, «Del brazo escribidor al libro escrito por santa Teresa, o la letra como talismán terapéutico», por José Manuel Pedrosa, quien se ha ocupado de otras manifestaciones relacionadas en (2000) y (2007).

son los ídolos y el de los modos en que no se debe rendir culto lo son las prácticas consideradas superfluas ya por los autores paganos, pero sobre todo por los cristianos (cifradas en la ἐθελοθρησκεία y la *superstitio*). No obstante, la ausencia de un referente religioso directo permite cambiar el alcance de la definición hacia presupuestos ilustrados, pese a no incorporar todavía una perspectiva racionalista, al plantear la cuestión en términos genéricos, derivables de un razonamiento de base empírica y no de una fe en concreto.

Por cerrar el circuito de los diccionarios académicos y mostrar la situación lexicográfica a día de hoy, señalaremos que la actual definición del *DRAE*, «creencia extraña a la fe religiosa y contraria a la razón», que combina el enfoque teológico y el científico (de un modo dudosamente acertado, como mínimo sería preferible una proposición disyuntiva), se incorpora en la muy reformada duodécima edición (1884) y responde perfectamente a las concepciones de la época (marcadas, en lo referente a este tema, por las aportaciones de Taylor y Frazer; cfr. Hanegraaff, 2006: 716*a*-*b*). Al mismo tiempo, la definición tradicional de base tomista se mantiene para la lexía *culto supersticioso*: «culto que se da a quien no se debe dar, o se le tributa indebidamente aunque lo merezca» y, de forma parafrástica, para lo que, en rigor teológico, es una locución sinónima, *culto superfluo*: «culto que se da por medio de cosas vanas e inútiles o dirigiéndolo a fines distintos de los aprobados por la Iglesia católica» (*DRAE*, s. v. *culto*). En cambio María Moliner (1966-1967: II, 1235*b*) ofrece, de modo más coherente, una definición de tipo exclusivamente racionalista (es decir, desde la perspectiva científica sobre la superstición): «Creencia en alguna influencia no explicable por la razón en las cosas del mundo» (1966-1967: II, 1235*b*), la cual, sin embargo, tiene el inconveniente de poder aplicarse igualmente a casi cualquier manifestación religiosa, entre otras cosas, desbordando así el alcance habitual del término. Por su parte, aunque siempre desde una postura no solo axiomática, sino axiológica, Seco, Andrés y Ramos ofrecen una versión más matizada y en todo caso, basada en usos actuales (aunque no siempre los ejemplos aducidos respondan cabalmente a las definiciones dadas), por lo que distinguen tres subacepciones (recogemos solo la muestra textual que ejemplifica la última, necesaria para comprenderla):

> a) Creencia irracional según la cual determinados hechos o circunstancias llevan consigo automáticamente consecuencias gratas o nefastas. [...]
>
> b) Hecho de atribuir poderes o cualidades sobrenaturales a seres que no los tienen. [...]
>
> c) Creencia desmedida [en algo no religioso *(compl. especificador)*]. || P. Andújar *Príncipes* 122: De esta manera iré corroborándome en la superstición de que todo el mundo somos todos o de que el mundo nos necesita a todos. (2011: II, 4194*b*)

Al margen de los diccionarios, interesa sobremanera la opinión vertida por los tratadistas del siglo XVI. En el ya referido *Tratado de las supersticiones y hechizerías*, de fray Martín de Castañega, vemos, partiendo del título mismo, que se mencionan separadamente superstición y hechicería, pero la expresión resulta ser una pareja sinonímica, pues este autor no termina de establecer una línea de separación entre ambas. Tampoco lo hace, aunque analiza el tema con mayor profundidad, Pedro Ciruelo en su *Reprovación de las supersticiones y hechizerías*. Todo su tratado está encaminado a reprobar «el grandíssimo pecado de la ydolatría» (Prólogo, f. 2v) y, así, Ciruelo

menciona dos especies de idolatría: la nigromancia, que es «clara y manifiesta ydolatría», por incluir pacto diabólico público o expreso, y «las supersticiones y vanas cerimonias o hechicerías», que lo son «algo encubiertas y solapadas o empaliadas so velo y manera de alguna santidad y bondad», por basarse en el pacto tácito o secreto (*ibidem*). Por supuesto, todas ellas condenables y dañinas:

> Todas las supersticiones y hechizerías vanas las halló y enseñó el diablo a los hombres; y por ende todos los que las aprenden y exercitan: son discípulos del diablo, apartados de la doctrina y ley de Dios que se enseña en la sancta yglesia cathólica: [...] porque la Sancta Escriptura dize que Dios aborresce todas las vanidades, que son las supersticiones y hechizerías (*Reprovación*, I, 2, rg. 3, f. 12r).

De otro lado, existen dos tipos de supersticiones: las artes adivinatorias, entre las que se halla la nigromancia, y otra especie que se ordena para conseguir algunos bienes y excusar algunos males; entre estas últimas, están los ensalmos, usados para sanar, y las hechicerías (hechuras vanas) enfocadas a alcanzar dicha en juegos, mercaderías, cazas... Para Ciruelo todas las supersticiones quedan reducidas a cuatro: nigromancia, adivinación, ensalmo y hechicería (I, 3, ff. 16v-17r). También Martín del Río dedica un capítulo introductorio a la superstición en sus *Disquisitiones magicæ*, antes de ocuparse de la magia propiamente dicha. Tras exponer las etimologías propuestas, entre otros, por san Isidoro, Servio, Lucrecio, Cicerón y Lactancio (por este orden), se muestra de acuerdo con este último: «adeò superstitionem omnem falsi cultûs esse, ut Lactantius dixerat», pero, a diferencia de este y siguiendo la definición tomista ya señalada, señala que «falsitas ista non uno tantùm ex fonte, ut putabat, sed ex duo oritur» (I, 1, p. 2ª). Uno consiste en la *superstitio falsi cultus*, que «generali nomine solet *Idololatria* vocari», el otro, que «minùs est deleterius, sæpe tamen lethalis, semper noxius» corresponde a la que «vocant Theologi, *indebiti cultus superstitionem*» (*ibidem*), y es al que se suele denominar simplemente *superstitio* (doctrina que es la que refleja Covarrubias en la definición comentada arriba). Señala, finalmente, que existen dos especies de *superstitio falsi cultus*, una consiste en *expressa idololatria*, «quando cultu Deo debitus clarè et disertè transfertur in creatruam: cùm Iudæi vitulum, Ægyptij Anubim, Romani Quirinum», el otro en *tacita*, «sive ut alij vocant *Implicitam*» *(ibidem*). A esta última categoría pertenece, a su juicio, la magia ilícita: «Tacita idololatria est omnis magiæ prohibitæ» (*ibidem*), lo que justifica en más detalle en el capítulo siguiente:

FIGURA 38. La superstición «matemática».

> Hæc peculiaris est Magiæ prohibitæ; quam idololatriam tacitam et superstitionis speciem esse diximus. Hæ prohibita Magia sic describi potest, *Facultas seu ars, qua, vi pacti cum dæmonibus initi, mira quædam, et communem hominum captum superantia, efficiuntur*. Dixi *vi pacti*, quoniam omnis

> Magiæ hiuis vis, pacto tactio vel expresso nititur, ut suo loco docebo. *Tacitam* vocant *idololatriam* Theologi, quia non tam (ut plurimum certè) intendunt Magi cultum illum exhibere creaturæ, ut Deo; quàm tamquam benefactori cuida et munifico, à quo aliquid consequantur. [...] Sic Magia reproba, in *Magiam Specialem, Divinationem, Maleficium, et Vanam observantiam* dividitur. (*Disquisitones magicæ,* I, II, p. 2*b*)

Por todo lo expuesto, podemos llegar a la conclusión de que la superstición, bajo el prisma de los tratadistas hispánicos del siglo XVI, es una de las principales manifestaciones del pecado de idolatría (asimilado ya al de herejía), porque se da la adoración de otros «dioses», pues el diablo anda por medio siempre, bien sea de una manera manifiesta, bien sea de modo encubierto. Cuando hay un acuerdo expreso, como sucedería en la nigromancia, el caso reviste mayor gravedad que cuando solo se da una vinculación implícita, inconsciente muchas veces. Por ello, en estas ocasiones, se habla solo de vana superstición u observancia. Como bien se puede observar en Cirac Estopañán (1942), estas últimas eran castigadas con penas menores: confiscación de bienes, multas, cárcel, vergüenza pública; no con penas capitales. La condena a muerte se reservaba para casos muy concretos y definidos de nigromancia, en especial, como se ha visto, la brujería, que es asimilada a aquella por Castañega, *Tratado*, V, p. 64, en la misma línea de Ciruelo, *Reprovación*, I, 2, f. 10r-v. No obstante, interesa subrayar que este refleja la convivencia de un modelo teológico de la superstición con otro racionalista, que prima el concepto de *vanidad* en términos prácticos de mera inutilidad o ineficacia, es decir, de falta de correspondencia entre causas y efectos, aunque, de acuerdo con la mentalidad coetánea, todavía hace una finta para vincular ambos, como se advierte en el siguiente pasaje:

FIGURA 39. Personificación alegórica de la herejía.

> vano se llama lo que no aprovecha para aquello a que se ordena; ansí como quien harasse y sembrasse en el arenal cabo la mar o cabo el río, todos dirían que trabaja en vano, porque aquella obra se ordena para coger el pan [= 'trigo'] que de allí ha de nascer y, pues que en aquel lugar no ha de

> nacer pan, es trabajar en vano; y ansí es en otras muchas cosas. Luego el hombre que, para algún effecto, pone cosas o dize palabras que ninguna virtud tienen para lo hazer, claramente él obra en vano. E, si la obra es vana, es superstición y hechizería, porque no le plaze a Dios que sus siervos se pongan en hazer vanidades. Y, porque las vanidades son mentiras, y las mentiras plazen al diablo, manifiesto es que el hombre que haze las obras vanas sirve al diablo y peca muy gravemente contra su Dios. (*Reprovación*, I, 2, f. 14r-v)[171]

3.1.5. *La evolución conceptual de la superstición*

Tras todo lo visto, se puede concluir que por superstición se ha entendido sucesivamente: *a)* desviación de la religión oficial, habitualmente por miedo obsesivo a lo sobrenatural; *b)* culto indebido en cuanto al modo, por exageración en el rigor, la frecuencia de las prácticas o el uso de ritos y objetos litúrgicos con fines que no les son propios; *c)* culto indebido en cuanto al objeto, por prestarse a dioses extranjeros, en general, o por la pervivencia de creencias y rituales paganos (idolatría), en particular, y *d)* atribución a determinadas situaciones y prácticas (sanatorias, adivinatorias o de otra índole) de una capacidad o eficacia fasta o nefasta de la que se considera que empíricamente carecen. Desde todas estas perspectivas, se puede aplicar a *superstición* una definición en la línea de la que Hanegraaff proponía para *magia*: una calificación marcada ante todo por la alterificación de las prácticas así denominadas, juzgadas ilícitas y a menudo ilusorias *per se*, aunque potencialmente eficaces debidas a elementos demoníacos (desde las perspectivas *a* y *b*) o a la (auto)sugestión (desde la perspectiva *d*). Resulta, pues, ajustada la propuesta definitoria de Askevis-Leherpeaux, según la cual por superstición se entiende, en cualquier contexto histórico y cultural, «Les croyances qui, à une époque donnée, vont à l'encontre des doctrines et pratiques attestées par les fractions dominantes de la communauté scientifique et/ou de la communauté religieuse culturellement la plus importante» (1988: 30). En la misma línea se había situado Alonso del Real al señalar que

> no se *es*, sino que se *está* en superstición, es decir, *que no hay supersticiones absolutas, sino que es cuestión de contexto histórico*. [...] Lo que nos indica claramente que nada *es* de por sí superstición, sea en relación con la ciencia o con la creencia religiosa, sino que *está* superstición. [...] La superstición es *siempre* relativa a algo, la superstición en sí *no existe*. Lo que pasa es que, vistos desde cierto nivel, los esfuerzos de una parte de la humanidad por entender y dominar el mundo pueden parecer supersticiosos, *porque han venido a serlo en la época siguiente.* Una sola palabra puede simbolizar todo esto: magia. (1971: 14, 20 y 28)

Se trata, pues, de una definición relativa, como es propio de todos los conceptos que incluyen juicios de valor, puesto que estos se establecen, no en términos sustantivos respecto de lo definido, sino relativos a un patrón determinado y a menudo mutable, que no responde necesariamente a datos empíricos ni a principios absolutos.

171 Algo similar se advierte en el Padre Feijoo, quien, en el pasaje citado por extenso más arriba, plantea la vinculación entre magia y superstición desde el punto de vista teológico (acepciones *b* y *c*) cuando expone, acerca de las artes mágicas, que «tanto la theúrgica como la goética eran supersticiosas, porque ambas envolvían el culto de dioses falsos», pero también desde el punto de vista racionalista (*d*), que en su caso, frente al de Ciruelo, abarca ya la magia naturalis: «Assí como la theúrgica y goética convenían en ser supersticiosas, una y otra convenían con la natural en ser por la mayor parte falaces y vanas» (*Theatro crítico universal*, vol. VII, disc. VII, § 11, n.º 5 y 6, respectivamente, pp. 177-178). Sobre la locución empleada por Ciruelo, *sembrar en la arena ~ arar la playa*, que «se convirtió en proverbial denotando lo baldío de una acción», véase Pejenaute (1999: 107-109).

Esto, no obstante, no implica que esa distinción sea arbitraria (o carente de criterio fijo), incluso si puede ser ocasionalmente discrecional, pese a lo que señala Campagne: «Queda por tanto al descubierto el carácter arbitrario de la delimitación de un campo de lo supersticioso: es el sacerdote y el médico los que determinan que ciertas prácticas morfológicamente muy similares, pasen a integrar el grupo de las supersticiones o el conjunto de las prácticas lícitas» (1997: 127).[172] Por una parte, los estudios empíricos de Askevis-Leherpeaux (1988: 5-35) revelan que, pese a determinadas zonas de indefinición, existen, en unas coordenadas socioculturales dadas, un consenso y una constancia suficientes entre las autoridades culturales concernidas como para que hablar de arbitrariedad resulte infundado. Por otra, ese supuesto carácter arbitrario lo es desde un punto de vista externo, puesto que para «el sacerdote y el médico» no lo eran. Se trata, pues, de un análisis «aculturado» (en la misma acepción que le da Campagne), que podría hacerse quizá desde una perspectiva científica –estableciendo qué prácticas eran supersticiosas o no en razón de su base empírica, lo que no deja a veces de ser problemático–, pero resulta improcedente desde una perspectiva antropológica, dado que el mero homomorfismo de los fenómenos comparados no es un elemento válido para establecer su homogeneidad y, por tanto, la arbitrariedad, en términos culturales, de esa distinción.[173] Esto se debe a que la diferencia entre las prácticas supersticiosas y las que no lo son no estribaba simplemente en el hecho de que las segundas las realizase un sacerdote o un médico y no otra persona, sino que era inherente a lo que se consideraba que dotaba de eficacia de tales acciones, lo que, como hemos ido viendo en las páginas antecedentes, hunde sus raíces en la cosmovisión vigente en cada momento.

3.1.6. *Magia y superstición en diacronía*

El modo en que las cuatro acepciones sucesivas de superstición se vinculan con la magia es diverso. La primera puede integrarse con la propia mentalidad mágica, dado que un exacerbado temor a lo sobrenatural puede conducir fácilmente al uso de la magia, con fines eminentemente apotropaicos, como ya advirtió Plutarco. Sin embargo, las dos siguientes dependen claramente de miradas externas, no necesariamente a la mentalidad mágica en su conjunto, sino a las prácticas concretamente consideradas. Desde esta perspectiva, superstición y magia no son lo mismo, pero toda magia se considera supersticiosa, como ocurre con la hechicería en el período aquí estudiado (vid. Andrés Martín, 2006: 13-32), si bien no toda superstición tiene que ver con la magia, de ahí que aquella actúe como hiperónimo de esta. Finalmente, la cuarta opción, suele obedecer igualmente a una perspectiva completamente externa y, por lo tanto, a una (des)calificación desde la otredad (en este caso, básicamente científica), aunque al menos sea susceptible de contraste experimental. En este caso tampoco

172 Esta apreciación, o más bien, pretendida denuncia, se basa en la reducción que hace Campagne de la demonología a una mera forma de represión de la cultura popular, aspecto que se discute en Montaner (2014) y aquí, someramente, en el § 5.3 del cap. XVI.

173 Algo que el mismo autor reconoce implícitamente, cuando, a propósito del rechazo de Castañega a los conjuros contra el pedrisco que recurren a pasajes de la liturgia eucarística en el cap. XIX del *Tratado*, anota que «Nuevamente el pueblo percibe y exagera cierta semejanza formal entre la magia y la religión. peculiarmente en el momento de la misa» (Campagne, 1997: 170, n. 4).

hay equivalencia y, de acuerdo con lo indicado en el § 3.1.1, o bien la magia posee una diferencia específica respecto de la superstición (en relación de género a especie, como en el caso anterior), o bien constituyen dos subclases con un espacio de intersección, incluidas en la clase superior del mito.

No obstante, las tres últimas posturas no han afectado de modo uniforme a la magia, al menos desde el orto, en el horizonte cultural, de la nueva *magia naturalis*, que resulta, de suyo, compatible con la religión oficial y, por lo tanto, no quedaría subsumida ni en *b* ni en *c*. En cuanto a *d*, en tanto que la *magia naturalis* se plantea en términos de recurrencia a fuerzas de la naturaleza, aunque sean excepcionales, maravillosas u «ocultas», no solo puede admitirse desde dicha perspectiva (al menos, *sub conditione*), sino que desde ella misma se pueden (des)calificar como supersticiones las creencias o prácticas mágicas que, en virtud de sus propias concepciones, carecen de dicho sustento. Es lo que hace a Pedro Ciruelo distinguir entre verdadera y falsa astrología o, aunque sin emplear el primer término, entre la quirología (como especialidad fisiognómica) y la quiromancia (como arte adivinatoria), como veremos en el § 4.1 del capítulo XVI. En este sentido, *superstición* ya no es ni sinónimo ni hiperónimo de *magia*, sino que designa una categoría separada cuya intersección con esta será mayor o menor según el punto de vista adoptado. Precisamente la Baja Edad Media y el Renacimiento constituyen el breve período durante el cual, en la cultura occidental de raigambre cristiana, la magia no está subsumida en la superstición, frente a lo que sucedía en el período anterior por las razones *b-c* y lo que, por la *d*, ocurrirá a continuación. Cuando el telón de lo considerado supersticioso vuelva a caer del todo, con la Ilustración, sobre lo mágico, el breve destello de la magia como una posible forma válida de conocimiento, téorica y práctica, pura y aplicada, se habrá desvanecido definitivamente.

3.2. *Preternaturalidad de la magia*

Este último punto plantea otro problema conexo: el de las causas a las que se atribuye la eficacia de la magia (sobre lo que ya se interrogaba santo Tomás, *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 105, n. 1: «Investigandum autem relinquitur unde artes magicæ efficaciam habeant»), lo cual hace preciso introducir nuevas precisiones sobre la habitual alusión a fuerzas sobrenaturales. Si el adjetivo se entiende desde la acepción lata recogida en *Autoridades*, vol. VI, p. 129*b*, y mantenida hasta la actual edición del *DRAE*, s. v.: «**sobrenatural.** (Del lat. *supernaturālis*). **1.** adj. Que excede los términos de la naturaleza», entonces el alcance del término es correcto, aunque difuso, toda vez que prácticamente coincide con el de «**preternatural.** (Del lat. *præternaturālis*). **1.** adj. Que se halla fuera del ser y estado natural de algo». Sin embargo, no todo lo que «excede la debida orden de la naturaleza» (según la definición que de la segunda voz da *Autoridades*, vol. V, p. 371*b*) lo hace del mismo modo y, si se pretende hacer un análisis coherente con los principios que regían las cosmovisiones medieval y renacentista, es preciso diferenciar ambos términos, puesto que su sentido especializado tiene repercusiones muy importantes para la intelección del fenómeno de la magia desde la óptica coetánea.

En caso de que esa situación *extra ordinem* se tome de modo absoluto, se trata de algo en principio imposible. Es el sentido que le otorga Garcí Rodríguez de Montalvo al referirse, al parecer, a las obras en la estela de Marco Polo y Jean de Mandeville (como, varios siglos antes, había hecho Luciano respecto de Ctesias de Cnido y Yambulo en la primera de sus Ἀληθῶν Διηγημάτων o *Veræ Historiæ*):

> Otros uvo de más baxa suerte que escrivieron, que no solamente edificaron sus obras sobre algún cimiento de verdad, mas ni sobre el rastro della. Estos son los que compusieron las historias fengidas en que se hallan las cosas admirables fuera de la orden de natura, que más por nombre de patrañas que de crónicas con mucha razón deven ser tenidas y llamadas. (*Amadís de Gaula*, Pról., vol. I, p. 223)

Sin embargo, esa situación puede ser solo relativa, en referencia, no a lo que supera todo orden natural, sino al que corresponde a un caso concreto (es decir, a la específica naturaleza de algo, según la quinta acepción del *DRAE*, s. v.: «Virtud, calidad o propiedad de las cosas»), como en este pasaje del *Libro de albeitería* (1547) de Francisco de la Reina: «Digo que la differencia que ay entre estas enfermedades es poca, porque unas son annexas a otras, porque casi son de un género, sino por los achaques de que se hazen. Digo que la resfriadura procede de parte de frialdad y la infossura de mucho comer y la aguadura de calor estraño, que es fuera de la orden de natura» (cap. XIX, f. 17v). En principio, el primer caso, que es el del fenómeno situado estrictamente *supra ordinem naturæ*, es al que en rigor conviene el dictado de *supernaturalis*, mientras que en el segundo se trata del fenómeno simplemente *naturæ vires excedens* (en definición de Valbuena, 1822: 921*b*), al que corresponde el calificativo de *præternaturalis*, con un alcance parejo al de ὑπερφυῶς en Dionisio Aeropagita: «selon la même loi qui régit l'ordre de la nature, bien que dans des conditions qui passent toute nature» (cfr. Roques, 1983: 105). La primera cualidad es absoluta, pero la segunda es relativa, pues se refiere a aquello que excede o sobrepasa lo que es propio o natural de algo,[174] como se advierte en el siguiente pasaje de Giordano Bruno en *De magia*, [§ 2], p. 417:

> Duplex est rerum motus: naturalis et præternaturalis; naturalis qui est a principio intrinseco, præternaturalis qui a principio extrinseco; item naturalis qui est conveniens naturæ, consistentiæ vel generationi, præternaturalis qui non. Et hic est duplex: violentus, qui est contra naturam; et ordinatus seu coordinabilis, qui non repugnat naturæ.[175]

Sin embargo, es preciso hilar aún más fino, debido a que, en la tradición filosófica occidental, el de *natura* es un concepto complejo,[176] que remite por una parte al ámbito físico, en el que se refiere al conjunto del mundo, especialmente en tanto

174 Nos basamos aquí en la definición de la 4.ª edición del *DRAE* (1803), s. v. *preternatural*: «Lo que no es natural, ó lo que se halla fuera del ser y estado que naturalmente le corresponde. *Præternaturalis, extra naturalem rerum ordinem*», mantenida hasta la 15.ª edición, en que se cambia por la precitada, más imprecisa.

175 El fragmento solo se entiende desde la concepción aristotélica del *movimiento natural*: «La noción aristotélica de 'naturaleza' es más compleja de lo arriba indicado, porque dentro de lo que llamamos "mundo natural", "mundo de las cosas naturales" o simplemente "Naturaleza", hay acontecimientos que no son producidos por "el arte" y, sin embargo, son de algún modo "contrarios a la naturaleza". Tal sucede con los llamados "movimientos violentos", a diferencia de los "movimientos naturales". El estudio de la diferencia entre estos dos tipos de movimiento fue muy importante no sólo en la Antigüedad, sino también en la Edad Media y en los comienzos de la época moderna, cuando se establecieron los fundamentos de la llamada "física clásica"» (Ferrater Mora, 2001: III, 2501*b*).

176 Vid. Ferrater Mora (2001: III, 2500*a*-2505*b*); para la cuestión desarrollada a continuación, especialmente pp. 2501*b*-2502*a*. Cfr. también Escobar (2001: § VI).

que mundo ordenado (κόσμος), por lo que encierra en sí también el concepto del conjunto de las leyes que rigen el mundo físico, la φύσις u *ordo naturæ,* mientras que por otra, *natura* remite al ámbito metafísico, en el que designa lo que es propio de la forma de ser de cada ente, su esencia o sustancia (οὐσία). Finalmente, en un plano –por así decir– intermedio, *natura*, al igual que φύσις, es lo característico de una cosa cualquiera, su forma o *quidditas*. Si algo se sitúa *præter naturam* en este último sentido (oponiéndose a *secundum naturam*), entonces se indica simplemente que presenta rasgos que exceden de los que le son propios, lo que habitualmente revela una condición morbosa; por ejemplo, un órgano o cualidad fisiológica que adquiere proporciones mayores de las que le corresponden para el buen funcionamiento del organismo, como en el siguiente ejemplo de Pineda, *Diálogos* (1589), vol. IV, p. 145: «la virtud preparativa de la tal generación es el calor no natural o preternatural del animal». Por la misma razón, podía hablarse *de tumoribus præter naturam*, como hace Paré en su *Livre traitant des monstres & prodiges*, p. x^c^ [= 1000], citando la obra homónima de Giovanni Filippo Ingrassia, quien explica así el concepto de preternaturalidad en el ámbito fisiológico:

> Cum morbus affectum quidam sit præter naturam, lædens actionem, fierique possit ut morbum ipsum alter præcedat affectus dispositio've [*sic*], qui & ipse quidem sit præter naturam, neque tamen suaptè ratione, neque per se, sed interviniente morbo lædat actionem. [...] Itaque non quicquid in corpore præter naturam fuerit, id protinus morbus nominari debet. Sed quod primò lædit actionem, morbus: „*τὸ δὲ τούτον προηγούμενος, αἴτιον μὲν νοσήματος; id est: hunc autem morbum præcedens, causa morbi, non morbus apellabitur.*" Si verò alius quispiam affectus in corpore morbum sequatur, ipse symptoma duntaxat nominandus est; quamvis functionis quoque noxa, symptoma sit animantis, &c. (I, 1, pp. 34-35)

Y lo aplica en casos como los siguientes:

> Etenim si amplitudinem ex humiditate genitam consideremus, sive humoris intùs cum aqueo inclusi, sive tumorem præter naturam producentes, eorum dissolutionem dificilem non esse Galenus ibidem adiunxit. [...] Servata igitur causarum paritate, semper deteriorem esse angustiam (si modò præter naturam advenerit) quam amplitudinem proferemus. (I, scholium 7^m^, p. 5)
>
> Quemadmodum febris calidos præter naturam tumores insequens, alter morbus est: qui nihilominùs respectu eius, quem sequitur tumoris, symptomatis rationem habet, ille autem, quem febris ipsa sequetur, causæ. [...] Galeni tamen, cæterorumque medicorum (ut medici sunt) more loquentibus, febris essentiam in genere caloris præter naturam esse occurret. (I, scholium 17^m^, p. 11)
>
> Ut ea quæ præter naturam in corporibus albedo sit, lepra nuncupetur, vel (quod magis arridet) non verbum {λεπρύνω} priùs {dealbor} significat: ut inde {λέπρα} quæ scilicet præter naturam albedo est dicatur. At potiùs ab eo quod is affectus in quo cutis præter naturam alba effecta est, λέπρα nuncupatur, contigit ut {λεπρύνω} pro {dealbor} capi possit. [...] Etenim, perindè ac prædictum iam est, albedinem præter naturam in corporibus factam nonnulli lepram vocari dixerunt. Quæ quidem albedo si cum aspredine, cutisque (quam sclam apprehenderit) erosione, pruriturque, ac desquamatione fiat: lepra tunc speciali nomine dicetur. (I, cap. 1, p. 132; respetamos el uso autorial de las llaves en lugar de comillas y de los alógrafos de pi)

Ahora bien, si lo que excede de la natura lo hace en términos sustanciales, entonces se trata de algo que cae fuera de las capacidades del ser correspondiente: «Praeternatural: es la actuación que va más allá del obrar de la naturaleza del universo material. Lo que es fruto de la actuación de una naturaleza angélica o demoniaca es praeternatural [sic]» (Fortea, 2008: 49a). Finalmente, lo que se haya supra naturam en el primer sentido (ὑπὲρ / παρὰ φύσιν) es lo que se sitúa propiamente al margen de la na-

turaleza (extra naturam), es decir «un orden de realidad, no solo distinto del orden de la naturaleza –como lo puede ser el reino de la ley–, sino también superior al orden de la naturaleza» (Ferrater Mora, 2001: IV, 3324b). En este sentido, lo *sobrenaturalis simpliciter* o sobrenatural en términos absolutos se opone a lo *sobrenaturalis secundum quid*, «es decir, por comparación, preternatural o sobrenatural relativo (como los dones de la justicia original: inmortalidad condicionada del cuerpo, lo maravilloso diabólico, etc.)» (ibidem, p. 3325*a*). En términos teológicos, lo *sobrenaturalis simpliciter* se refiere únicamente a Dios, que es el único que puede situarse estrictamente *supra / extra naturam*:

> **Sobrenatural**. Adjetivo que designa lo que en nosotros es superior a las fuerzas no sólo de nuestra naturaleza, sino de toda la naturaleza creada o creable. Se reserva, por el contrario, el término de *preternatural* a lo que está por encima de nuestra naturaleza, pero que no estaría necesariamente por encima de una criatura superior al hombre. [...] Lo sobrenatural verdadero, siendo una directa intervención de la vida de Dios en la de sus criaturas, no debe ser comprendido como una simple naturaleza superior. (Bouyer, 1983: 613).

En el plano de la actuación o ámbito del obrar, el modo sobrenatural excede a cualquier ser creado[177] y solo es dado, según la doctrina ortodoxa, a la potestad divina: «Est enim ordo divinitus institutus in rebus ut inferiora per superiora moveantur a Deo, ut supra dictum est. Potest autem Deus præter hunc ordinem facere: ut scilicet ipse effectum aliquem in inferioribus operetur, nihil ad hoc agente superiori agente» (santo Tomás de Aquino, *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 99, n.º 2). Eso es lo que corresponde al verdadero milagro:

> Hæc autem quæ præter ordinem communiter in rebus statutum quandoque divinitus fiunt, miracula dici solent. [...] Horum autem miraculorum diversi sunt gradus et ordines. Nam summum gradum inter miracula tenent in quibus aliquid fit a Deo quod natura nunquam facere potest: sicut quod duo corpora sint simul, quod sol retrocedat aut stet, quod mare divisum transeuntibus iter præbeat. (*ibidem*, lib. 3, cap. 101, n.º 1 y 2).
>
> Quod enim est sub ordine totaliter constitutum, non potest supra ordinem illum operari. Omnis autem creatura constituta est sub ordine quem Deus in rebus statuit. Nulla ergo creatura potest supra hunc ordinem operari. Quod est miracula facere. (*ibidem*, lib. 3, cap. 102, n.º 2)

Resulta, pues, obvio que, en sentido estricto y pese al uso común, la magia, en ninguna de sus versiones, puede ser considerada sobrenatural. El modo preternatural, en cambio, es accesible a determinados seres creados, pues su ruptura del orden de la naturaleza es parcial o en ocasiones solo aparente. Es un tipo de actuación que puede ser cuasimilagrosa, pero nunca será un milagro en sentido estricto:

> Sic ergo, licet tales effectus simpliciter miracula dici non possint, quia ex naturalibus causis proveniunt, mirabiles tamen nobis redduntur dupliciter. Uno modo, ex hoc quod per spirituales substantias tales causæ modo nobis inconsueto ad effectus proprios apponuntur: unde et ingeniosorum artificum opera mira redduntur cum ab aliis non percipitur qualiter operantur. Alio modo, ex hoc quod causæ naturales appositæ ad effectus aliquos producendos, aliquid virtutis sortiuntur ex hoc quod sunt instrumenta spiritualium substantiarum. Et hoc magis accedit ad rationem miraculi. (santo Tomás, *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 103, n.º 9)

El primero de estos modos corresponde a la magia artificial y, hasta cierto punto, a la natural; el segundo, a la numinosa. Esta segunda es *præternaturalis quoad substan-*

177 De ahí que, según lo visto, Rodríguez de Montalvo equipare la narración de lo que está absolutamente «fuera de la orden de natura» con «patrañas», es decir, con relatos fabulosos, por imposibles.

tiam o por influencia de la causa formal, lo que corresponde a la segunda de las acepciones de *natura* señaladas arriba, pues supera lo que a la sustancia o esencia de un ser concreto le es dado, mientras que la primera es *præternaturalis quoad modum* o por influencia de las causas extrínsecas, como la final o la eficiente, lo que corresponde a la primera acepción de *natura*, pues afecta a lo que se desvía del orden natural, tomado en promedio (cfr. Ferrater Mora, 2001: IV, 3325*a*). Respecto a la sustancia, lo preternatural lo es con respecto a la naturaleza humana, caso en el cual la actuación tiene que corresponder a seres cuyas capacidades superen a las del hombre, pero sin exigir la omnipotencia divina, algo que, según la ortodoxia, solo es dable a los espíritus angélicos, aunque se hallen caídos, como señala Fortea (2008: 49*a-b*):

> La naturaleza material puede realizar cosas sorprendentes, pero siempre según las leyes del cosmos material. Los demonios pueden hacer [...] cosas que van más allá de las posibilidades del mundo material, pero no pueden actuar más allá de las leyes de su naturaleza angélica, pues no pueden todo. Ellos no pueden todo ni siquiera en el mundo material.

Respecto del modo, se trata simplemente de una operación *extra-ordinaria*, es decir, cuyos efectos se salen de lo común («præter consuetum ordinem naturæ», en expresión de Vitoria, *De arte magica*, § 7, prop. 1, ad 2m, p. 1243), lo que, a su vez, puede ser consecuencia de factores exógenos o endógenos: «Todo efecto preternatural y extraordinario pide causa preternatural y extraordinaria: Supónese que la sed lo fue, y que no huvo causa externa a que atribuirla, luego huvo causa preternatural interna; y no es otra cosa que esto la disposición morbosa» (Feijoo, *Theatro crítico universal*, vol. V, disc. XI, § xv, n.º 68, p. 282).[178] Cuando la causa preternatural es externa, se trata algo potencialmente accesible también al hombre, si tiene la inteligencia o la formación necesarias para ello. Compárese lo que indica Castañega:

> Otramente a cada paso teníamos necesidad de atribuir tales obras a milagro. Lo cual es contra los dotores católicos, que nunca jamás habemos de decir que sea milagro cosa que naturalmente (aunque por virtudes a nosotros ocultas) se puede producir; porque el miraglo [*sic*] es obra que la virtud natural no tiene fuerzas para la obra ni lo hemos de otorgar si no fuéremos constreñidos por necesidad, faltando la potencia y virtud natural. (*Tratado*, XII, pp. 96-97)

Si las operaciones mágicas se consideran *præternaturales quoad modum*, entonces se admite la eficacia de la magia *per se*, lo que implica la aceptación de la magia natural. En cambio, si se consideran *præternaturales quoad substantiam*, de no admitirse la intervención angélica, solo cabe concluir que la efectividad de la magia implica la intervención diabólica. En cualquiera de los dos casos, lo preternatural supera la medida normal de la naturaleza en tanto que φύσις, pero sin salirse de ella en términos absolutos. En consecuencia, puede señalarse que el ámbito de lo preternatural se sitúa dentro de la naturaleza, aunque colindado con la sobrenaturaleza,[179] según las relaciones reflejadas en la tabla de la p. 167, cuya quinta columna recoge las especificaciones sobre los tipos de magia de Bruno en *De magia*, proœm., pp. 397-398, y la sexta, las de

178 Cfr. *ibidem*, vol. V, disc. VI, § IX, n.º 74, p. 151: «tampoco la fatal total de respiración (permitido que la haya) nos certifica absolutamente de la muerte; siendo cierto que es capaz el cuerpo humano de algunas preternaturales disposiciones, en las cuales la falta de respiración pueda tolerarse o suplirse». Es el sentido médico que se ha visto en Ingrassia y Paré.

179 Sobre una síntesis de la problemática relación entre ambas, en el período que va de la Reforma al triunfo de la Revolución Científica, véase Campagne (1997: 100-102).

SOBRE-NATURALEZA	SOBRE-NATURAL	*Sobrehumano*	Extraordinario	[*miraculus*]	*[in] Cabalicis, Theo-Sophicis quibuscunque* – CABALA (non literalis illa, vulgaris Iudæis, puta Notarieken, Gimetria, Tevosrasche, vers. 5; sed reconditior illa & longè superior, solis Divini tantùm Influentia, Lumine & Motu cognita Theo-Sophis).
NATURALEZA	PRETER-NATURAL	*Sobrehumano*	Extraordinario	*si isti accessat cultus seu invocatio intelligentiarum et efficientum exteriorum seu superiorum, [...] hæc magia est transnaturalis seu metaphysica, et proprio nomine appellatur* θεουργία.	*[in] HyperphysicoMageicis*
				hæc etiam est magia media inter naturalem et extranaturalem vel supra, quæ proprie magia mathemathica inscriberetur, et nomine occultæ philosophiæ magis congrue inscriberetur.	
		Humano	Extraordinario	*cum ex antipathiæ et sympathiæ rerum virtute, ut per ea quæ pellunt, transmutant et attrahunt, [...] et omnia ad spiritum seu animam in rebus existentem referuntur; hæc proprie vocatur magia naturalis.*	*[in] PhysicoMagiceis* – MAGEIA, & huic cognatæ, PHYSIOGNOMIA, MATOPOSCOPIA, CHEIROMANTIA, atque Doctrina de SIGNATVRA Rerum Naturalium omnis: ALCHEMIA; ASTROLOGIA quoque cum filia GEOMANTIA, & ALIÆ nonnullæ.
	NATURAL	*Humano* / *Infrahumano*	Ordinario	*sumitur magus pro faciente mirabilia sola applicatione activorum et passivorum, ut est medicina et chymia secundum genus; et hæc est naturalis magia communiter dicta.*	*In Physicis, Physicomedicis, PhysicoChemicis.*

Khunrath sobre las formas de conocimiento (*ancillæ veræ Sapientiæ*), en su *Amphiteathrum Sapientæ Æternæ*, Epilogus, p. 222, completadas, en su caso, con las especificaciones que realiza en las «Interpretationes Gradus Quarti», § 191, p. 91.

Se puede distinguir así la actuación sobrenatural, que se manifiesta en los milagros; la preternatural que excede de lo que es capaz de obrar la naturaleza humana y que da lugar a lo prodigioso, y la preternatural que solo se aparta de lo natural ordinario, provocando lo portentoso, que supera la medida normal de la naturaleza, pero sin salirse de ella. Compárense las definiciones que da Autoridades para milagro, «Obra Divina, superior á las fuerzas y facultad de toda criatura, contra el orden natural» (vol. IV, p. 567b); prodigio: «Sucesso extraño que excede a los límites regulares de la naturaleza», (vol. V, p. 393a) y portento: «Qualquier singularidad ò grandeza, que por su extrañeza ò novedád causa admiración ò terror, dentro de los límites de la naturaleza» (vol. V, p. 332a). A estas categorías se ha de añadir el *ostento*: «Apariencia que denota prodigio de la naturaleza, ò cosa mosntruosa ò milagorsa» (vol. V, p. 64a), cuya diferencia con las anteriores explica detalladamente Cabrera de Córdoba:

> En semejantes supersticiones por adivinación, debe Vuestra Alteza advertir hay portentos, prodigios, ostentos, que si parece sinificar una misma cosa, es por diversos respetos. [...] Ostento se deriva de *ostendo*, que sinifica mostrar lo por venir, y sería casi lo mismo que prodigio y portento, sino fuera lo que llaman *fantasmas* los griegos, que son nada que parecen algo a nuestros sentidos, o tienen della semejança, como leche y sangre que ha parecido llovía algunas veces, porque las nubes recibieron vapores de minerales; mostrarse armas, animales, o de cosa natural y divina ángel, demonio, santo. El ostento no es lo que parece, y el prodigio y portento sí. Desta diferencia se ven en el aire y agua figuras que son una cosa y parecen otra, como las impresiones meteoras que se figuran muchas veces en la suprema región, de las cuales aunque los filósofos den razones probables, si el ingenio aun en conocer lo sensible y que nació con él atina y yerra, en las celestiales tan distantes de nuestros sentidos, ¿qué será? Son ostentos cuya novedad mueve con vehemencia los ánimos; si los montes se abren, tiembla la tierra, nacen diversos monstruos de hombres y de brutos; los bravos se amansan, los mansos se embravecen; puede ser naturalmente raras veces. Por esto se llaman prodigios, y los que se les alcançan razones naturales probables menos admiran; mas si no, júzgalos el entendimiento por milagros, aunque no lo sean muchas veces. Son los portentos divinos y naturales, que no se hacen sin el poder de Dios: Josué paró el sol [= Jos 10, 13], Ezequías le hizo volver diez líneas [= 'grados de latitud'] atrás, el eclipsi cuando Jesús Nuestro Señor murió.[180] Los naturales que se pueden hacer con la virtud y facultad de causas naturales, que acaecen sólo por ellas sin que intervenga ángel bueno o malo, son monstruosos partos portentosos y cometas. En otros, juntamente los ángeles buenos o malos obran de suerte que no se harían sin aplicar y templar ellos las virtudes de las cosas naturales y hacerlas prodigiosas, como las señales de los mágicos de Faraón. Los portentos naturales, que acaecen pocas veces, sinifican desconciertos de la naturaleza, que por demasía o falta de materia, o por ser los principios de la generación diferentes, salen monstruosos partos en la tierra y en el aire (por razón de la materia que se levanta), figuras prodigiosas, como llover sangre o leche. Los portentos divinos se han de creer, pidiendo la sinificación a quien tiene espíritu divino, como de la mano que escribió en el convite del rey Baltasar su muerte y ruina, según el profeta Daniel interpretó [= Dn 5]. (*Historia de Felipe II*, II, XV, en vol. I, p. 93)

180 En realidad, Ezequías no hizo retroceder el sol, sino que se trató de la señal de que Dios cumpliría lo pactado con él por medio del profeta Isasías: «Hoc autem tibi erit signum a Domino, quia faciet Dominus verbum hoc quod locutus est: ecce ego reverti faciam umbram linearum per quas descenderat in horologio Ahaz in sole, retrorsum decem lineis. Et reversus est sol decem lineis per gradus quos descenderat» (Is 38, 7-8). En cuanto al conocido como «eclipse de crucifixión», se narra en Mt 27, 45; Mc 15, 33 y Lc 44-45. Para la consideración renacentista del prodigio y la discusión sobre su valor historiográfico, véase Vega (2000 y 2002).

Como puede apreciarse, según estas concepciones el ámbito de la magia es el de lo preternatural (que oscila entre lo portentoso y lo prodigioso); no, desde luego, el de lo sobrenatural (que corresponde a lo milagroso). Si es preternatural con efectos prodigiosos, corresponde a la magia negra y (en caso de no se asimilarse a ella) a la ritual o numinosa; en cambio, si es preternatural con efectos portentosos, se trata de magia blanca, «la que por medios naturales obra efectos que parecen sobrenaturales» (según la definición del *DRAE*, s. v.). Es la misma distinción que presenta Feijoo, pero hablando de milagros, supersticiones y medios naturales:

> En quanto a la mansedumbre de el toro, tres inspecciones puede tener el hecho, según tres diferentes causas que se pueden considerar influyen en él; la primera de milagroso, la segunda de supersticioso, la tercera de natural. Si Dios, en atención a los méritos de el evangelista y ruegos de sus devotos, por sí solo, sin interposición de alguna causa segunda, domestica la fiera, es el sucesso milagroso; si lo hace el demonio, en virtud de pacto implícito o explícito con los que intervienen en la obra, es supersticioso; si con algún medio, contenido en la esfera de la naturaleza y proporcionado al efecto, se logra este, es natural. (*Theatro crítico universal*, vol. VII, disc. VIII, § II, n.º 3, p. 201)

Desde la perspectiva eclesiástica tradicional, la magia es siempre ineficaz de por sí, pero puede resultar efectiva, como hemos visto reiteradamente, gracias al concurso diabólico. En este caso, se trataría de una actuación preternatural sobrehumana. Sin embargo, la aparición de la magia naturalis introduce el factor preternatural humano, mediante el conocimiento de los resortes más o menos ocultos de la naturaleza. Así se advierte en la siguiente disposición de la tantas veces citada bula *Cœli et terræ Creator*:

> ut Episcopi diligenter providerent, ne huiusmodi Astrologię iudiciariæ libri, tractatus, et indices legerentur vel haberentur, qui de futuris contingentibus successibus, fortuitisve casibus, aut iis actionibus, quæ ab humana voluntate pendent certo aliquid eventurum affirmare audent, permissis tamen iudiciis, et naturalibus observationibus, quæ navigationis, agriculturæ, sive medicæ artis iuvandæ gratia conscripta fuissent. (§ 2)[181]

Respecto de estas coordenadas, la posición de la magia ritual o numinosa es problemática. Para la ortodoxia, los númenes astrales o similares no pueden ser sino demonios, lo que nos devuelve a la consideración anterior. Como se ha visto, la postura de Alfonso X, entre otros, era identificarlos con ángeles, lo que también remite a ese planteamiento, pero en su vertiente positiva. En cambio, bien desde la doctrina de Orígenes sobre los «ángeles neutros» (sobre la cual vid. Boudet, 2001: 135), bien por la creencia de ciertos magos ceremoniales en «demones [...] nec salvati nec damnati» (*ibidem*, p. 151, doc. 2, § 25 = art. 23), bien mediante el neoplatonismo de, por ejemplo, un Ficino, esos *genii* pertenecían a un orden diferente de criaturas espirituales, lo que los colocaría en una suerte de posición indeterminada o indiferente desde el punto de vista moral (salvando así la objeción tomista de que «substantia intellectualis quæ præstat efficaciam magicis operibus, non est bona secundum virtutem», *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 106), pero seguiría remitiendo a una actuación preternatural sobrehumana. Por eso Bruno califica conjuntamente a todas las formas de magia que apelan a fuerzas espirituales de «transnaturales» o «metafísicas»:

181 *Magnum Bullarium Romanum*, vol. II, pp. 516*b*; *Bullarium Romanum: Taurinensis editio*, vol. VIII, p. 649b; Jofreu, *Tratado*, pp. 270-271.

> Sexto si isti accessat cultus seu invocatio intelligentiarum et efficientum exteriorum seu superiorum, cum orationibus, consecrationibus, fumigiis, sacrificiis, certis habitibus et ceremoniis ad Deos, dæmones et heroas, tunc vel fit ad finem contrahendi spiritus in se ipso, cuius ipse fiat vas et instrumentum, ut appareat sapiens rerum, quam tamen sapientiam facile pharmaco unâ cum spiritu possit evacuare; et hæc est magia desperatorum, qui fiunt vasa malorum dæmonum, quæ per Artem notoriam exaucupatur: aut est ad finem imperandi et præcipiendi dæmonibus inferioribus cum authoritate superiorum dæmonum principum, hos quidem colendo et alliciendo, illos vero coniurando et adiurando, constringendo; et hæc magia est transnaturalis seu metaphysica, et proprio nomine appellatur θεουργία. (*De magia*, proœm., p. 398)

Esta actitud irá cediendo terreno ante la visión de la magia como una disciplina del ámbito preternatural humano: «The progressive "naturalization" of magic, typical of the second half of the 16th century. Defusing, in fact, its "religious", spiritual or demonic garb(s), magic is increasingly perceived as a just another tool for obtaining knowledge (most of the "natural" kind), almost on a par with other, apparently more commonplace methods of learning», actitud ejemplificada con Porta, Campanella, Fludd, Francis Bacon, Kircher o Schott (Brach, 2006: 736b-737a).

3.3. *La magia como paraciencia*

Esto nos conduce al último aspecto que nos parece necesario tratar en el presente capítulo: el de las relaciones entre magia y ciencia. Una vez operadas las distinciones entre magia, religión y superstición, merece la pena volver sobre la idea de que magia se opone, igualmente, a ciencia, pues esta, como hemos visto, conceptúa aquella como una mera superstición. Aun así, siguiendo a Caro Baroja (1974: 168-169), se constata que ciertas ideas mágicas, luego reputadas de supersticiosas (en virtud del punto c señalado arriba), estuvieron en el pasado asociadas con prácticas consideradas científicas. «Ha costado Dios y ayuda», señala el mismo autor, «separar la magia de la materia médica. Dentro de ésta se aceptaban en el siglo XVI cosas que luego se echaron por la borda» (p. 169). Cardini avanza en la misma dirección cuando expresa: «Reelaboración a un nivel más elemental de temas mágicos, la superstición fue también conservación y replanteamiento de tesis científicas. Piénsese en la influencia de la luna y sus fases sobre las mareas» (1979, trad. 1982: 111). Esto no significa que la ciencia haya de pasar por una fase previa fundada en la superstición, ni mucho menos; solo evidencia que las supersticiones pueden haber sido también receptáculo de una preciencia, sobre todo si nos detenemos, concretamente, en la magia. Daxelmüller (1993, trad. 1997: 22) defiende que esta última es un sistema precientífico y científico y señala que:

> Cuando la razón, a principios de la Edad Moderna, comenzó a rebelarse contra la estrechez medieval del pensamiento, vio en la magia la posibilidad de un proceso cognitivo que pusiera en tela de juicio los conocimientos dogmatizados de la cosmovisión deducida de la Sagrada Escritura. Pero con ello el mago cometió el pecado mortal de la curiositas, de la curiosidad humana, que rompía con las fronteras tradicionales del conocimiento. (1997: 97)

Aunque concordamos en la apreciación del papel cognitivo y epistémico de la magia, juzgamos hiperbólica esta visión de la misma, que no se puede catalogar como ciencia, sino, con las reservas oportunas, como preciencia o más bien paraciencia, en los términos definidos por Mauss y Hubert:

> Le magicien est l'homme qui, par don, expérience ou révélation, connaît la nature et les natures; sa pratique est déterminée par ses connaissances. C'est ici que la magie touche de plus près à la science. Elle est quelquefois même, à cet égard, fort savante, sinon vraiment scientifique. Une bonne partie des connaissances, dont nous parlons ici, est acquise, et vérifiée expérimentalement. Les sorciers ont été les premiers empoisonneurs, les premiers chirurgiens, et on sait que la chirurgie des peuples primitifs est fort développée. On sait aussi que les magiciens ont fait en métallurgie de vraies découvertes. A l'inverse des théoriciens qui ont comparé la magie à la science en raison de la représentation abstraite, qu'on y trouve quelquefois, de la sympathie, c'est en raison de ses spéculations et de ses observations sur les propriétés concrètes des choses que nous lui accorderons volontiers un caractère scientifique. Les lois de la magie dont il s'agissait plus haut n'étaient qu'une sorte de philosophie magique. C'était une série de formes vides et creuses, d'ailleurs toujours mal formulées, de la loi de causalité. Maintenant, grâce à la notion de propriété, nous sommes en présence de véritables rudiments de lois scientifiques, c'est-à-dire de rapports nécessaires et positifs que l'on croit exister entre des choses déterminées. Par le fait qu'ils sont arrivés à se préoccuper de contagions, d'harmonies, d'oppositions, les magiciens en sont venus à l'idée d'une causalité, qui n'est plus mystique, même lorsqu'il s'agit de propriétés qui ne sont pas expérimentales. (1902-1903, reed. 2002: 53)

En todo caso, Daxelmüller solo se refiere a la prácticas mágicas de carácter culto, que sí han tenido alguna repercusión en el desarrollo científico, tales como la astrología o, en especial, la alquimia (cfr. *DGWE*, pp. 43b-46a y 131b-132b). También Luck sigue esta misma línea cuando expone:

> Magic, as a science, has always tried to locate the secret forces in nature (*physis*), their sympathies and antipathies. In a sense, the *magi* were scientists (*physikoi*) whose work was not recognized by the «modern» scientists of the day [...]. The *magi* were less interested in pure science tant in manipulating the powers (*dynameis*) of nature. At the same time, they explored the human soul, its conscious and unconscious states and expressions. (1985, ed. rev. 2006: 38)

Las aportaciones de Luck permiten matizar las aseveraciones de Daxelmüller, pues profundiza de un modo más detallado en qué podía poseer de científico la magia, sin llegar a otorgarle un papel que no tuvo, pues más adelante detalla que «Ancient magic could arrive at the same results as science, but it did not attribute them to human reasoning or experimentation; rather, it credited them to direct or indirect contact with a supernatural power» (1985, ed. rev. 2006: 39). Algo semejante plantea ahora Ibáñez, aunque sin incidir en el componente sobrenatural:

> La magia es el término que se daba en la antigüedad a lo que hoy conocemos como «ciencia». No podemos comprender qué es la magia si no comprendemos la visión analógica del mundo, que entiende la realidad como una especie de sistema de resonancias donde todo se relaciona con todo y todo, en cierto modo, es espejo de todo lo demás. (2014: § 2)

No obstante, ninguno de los dos planteamientos resulta enteramente exacto. Es cierto, como vamos viendo, que hay un solapamiento entre los intereses de ciertas formas de magia y de la ciencia, pero esto no es extensible al conjunto de la misma, que es, y en eso tiene razón Luck, más pragmática que teorética. En su exposición, sin embargo, se confunden lo empírico con lo científico; la magia puede ser lo primero (aunque no necesariamente lo sea), sin constituir lo segundo. Por otro y según ya hemos visto, lo característico de la magia no es la relación con un plano de sobrenaturaleza (ni siquiera obligatoriamente de preternaturalidad), ni tampoco se identifica únicamente con la *sympathia rerum* o la *harmonia mundi*, sino que constituye la creencia en que la voluntad humana es capaz de actuar a distancia, de forma mediata

o inmediata (y aquí sí, pueden entrar los elementos numinosos, al igual que las fuerzas secretas de la naturaleza). En ese sentido (y aunque en parte se refiere más bien a lo que aquí hemos denominado pensamiento mítico, antes que mágico), consideramos que da mejor cuenta de la cuestión el planteamiento de Alonso del Real:

> No creo que sea hoy lícito dudar de la legitimidad del pensamiento mágico como campo desde el que se han logrado enormes progresos técnicos. Arrancando del puro empirismo casi instintivo de la mentalidad mágica, durante milenios, fue la tentativa más seria de ordenar de modo relativamente inteligible el mundo en torno, con fines operativos y de dominio. [...] Sin embargo, es un hecho no menos cierto que la ciencia y la técnica actuales adquieren, en gran parte, su eficacia en cuanto se han liberado de la mentalidad mágica, y su progreso ha consistido, en no escasa medida, en luchar contra ésta (dejo fuera el enorme problema de las fronteras y los puntos de articulación). (1971: 32)

He aquí el quid de la cuestión: aunque se pretenda desembocar en el mismo lugar (la comprensión y el control del mundo circundante), magia y ciencia utilizan conceptos y procedimientos distintos, por lo que atribuyen ese resultado final a elementos también diferentes. Eso sí, el hecho de que, en teoría, puedan arribar al mismo puerto enlaza magia y ciencia de una manera que no se puede obviar. Por eso mismo, es tan importante señalar sus confluencias como evidenciar sus diferencias. De ambas cosas se encargó por extenso Malinowski (1925), que, estudiando las llamadas sociedades primitivas, señalaba que magia y ciencia se distanciaban en cuanto a sus métodos, aunque se asemejaban por sus objetivos. Respecto de los primeros, señalaba que

> Science is born of experience, magic made by tradition. Science is guided by reason and corrected by observation, magic, impervious to both, lives in an atmosphere of mysticism. Science is open to all, a common good of the whole community, magic is occult, taught through mysterious initiations, handed on a hereditary or at least very exclusive filiation. While science is based on the conception of natural forces, magic springs from the idea of a certain mystic, impersonal power. (1925, ed. 1948: 3)

En cuanto a los segundos, Malinowski señala que tanto la magia como la ciencia cuentan con una cierta meta ligada a alguna necesidad del ser humano, pero la magia pretende alcanzar resultado prácticos, como cualquier arte y oficio, siguiendo unos principios muy concretos que han de ejecutarse siguiendo un orden definido, para lograr su fin con éxito (aunque ese objetivo no siempre va a conseguirse). En ese sentido, podría hablarse, a su juicio, más bien de pseudociencia, pues la ciencia se basa en la experimentación, se fundamenta en la observación y está fijada por la razón. La magia, por su parte, se erige sobre la experiencia específica de estados emotivos, mediante los cuales el hombre solo se observa a sí mismo, por lo que todo es un mero juego de emociones que desvela una verdad subjetiva (1925, ed. 1948: 66-67, trad. 1974: 103).

Este autor, que supo ver el punto de encuentro entre magia y ciencia, no pudo atisbar, sin embargo, el deseo de observación y estudio de la naturaleza en el mago, puesto que centró su indagación en las actuales culturas «primitivas», mas si recalamos en la teúrgia neoplatónica o, sobre todo, en la magia natural renacentista, se puede llegar a una nueva visión del mago como «científico» (cfr. Brach, 2006: 734a-737b), tal como han apuntado Daxellmüller, Luck o Ibáñez. En el contexto de los siglos XVI y XVII tiene mucho sentido analizar cuánto de científico pudo existir

en lo mágico. Mínguez (2006: 151) habla de dos tradiciones, una oculta (mejor, mágica) y otra científica, fuertemente entrelazadas durante estas centurias, pues ambas se hallarían presentes en pioneros de la nueva ciencia como Kepler, Bacon o Newton. Es más, no se puede hablar de ciencia en un sentido positivista en el Renacimiento. Astrología, magia y alquimia, completamente excluidas del currículum científico de nuestros días, formaban parte de aquellos saberes complementarios de los estudios aristotélicos que se extendieron en el Renacimiento. No constituyen un tipo de saber propio de un especialista, sino que los encontramos entrelazados en autores con una actividad profesional muy diversificada. Médicos y artistas moldean obras en las que se presenta una simbiosis de saberes, entre los cuales las «ciencias ocultas» tienen una prudente presencia. No se trata de la ciencia moderna, pero la historiografía presenta este movimiento como un antecedente y advierte también su presencia en los mismos autores que han caracterizado la revolución científica (Mínguez, 2006: 154). El *DCE* prefiere hablar más de arte que de ciencia, en referencia a la magia, pues se sirve de una serie de técnicas que permiten al mago, supuestamente, modificar la realidad a su antojo (p. 779). Algo muy similar afirma el mismo Mínguez (2006: 157) al profundizar en la magia natural. Muchos de los logros mágicos, en realidad, serían técnicos, como sucede con algunos éxitos de la alquimia (*ibidem*, p.158).

Por otro lado, los estudios de las últimas décadas revelan el papel trascendental que ciertas personalidades atraídas activamente por la magia pudieron desempeñar en la revolución científica. Beltrán (1995: 72-73) menciona como ejemplo a Francis Bacon, en quien lo que resaltaría «sería la concepción de la ciencia como poder, como dominio de la naturaleza, y la del hombre como capaz de desarrollar esa ciencia dominadora. Ideas que coinciden y se derivan del ideal renacentista del mago» (*ibidem*, p. 73). Del mismo modo, resalta que la tradición hermética no puede dejarse de lado como una simple superstición, pues dicho conjunto de creencias y prácticas no solo había arraigado en autores como Ficino, Agrippa o Paracelso, sino también en científicos cuya labor fue decisiva para el desarrollo de la ciencia moderna, como Gilbert, Kepler o Newton (*ibidem*, p. 73; cfr. Faivre, 2006: 537a-539a), si bien la influencia acordada en este terreno al hermetismo por la denominada «tesis de Yates» (a causa, sobre todo, de sus trabajos de 1964 y 1967 sobre el hermetismo y de 1972 sobre los rosacruces) parece claramente desproporcionada (Hesse, 1970: 147-160; Rosen, 1970; Faivre, 2006: 542*b*-543*a*); incluso Garin, que había estado próximo a dicha orientación (p. ej. en 1955), señala en la nueva introducción a la reimpresión de su fundamental *Medioevo e Rinascimento* (1954), que «oggi dell'ermetismo occorrerebbe parlare in senso limitativo» (1973: VII, y cfr. 1988*a*: 75-79).

A nuestro juicio, las relaciones entre magia y ciencia se pueden establecer en dos planos: el epistémico y el genético. En el primero, es preciso separar los aspectos puramente pragmáticos de la magia, que encuentran su paralelo más bien en la técnica, del componente teórico que ofrece la magia especulativa. Esta resulta homóloga de la ciencia en tanto que ambas actividades se plantean unos fines semejantes: la comprensión del universo y la indagación sobre los fenómenos naturales. No obstante, no resultan análogas, porque sus conceptos y métodos no son coincidentes. En cierto

modo, a lo largo del Renacimiento se convierten en disciplinas competidoras y, pese al interés en la magia de algunos importantes cultivadores de la nueva ciencia, la inoperancia empírica de la misma hará que pierda la carrera hacia el dominio del panorama epistémico. Otra cosa es que, en el plano genético, algunos elementos concretos de la ciencia procedan del ámbito mágico, aunque las disciplinas más influyentes en este terreno, la astrología y la alquimia, no siempre se consideraron parte de la magia, por más que respondan a un marco teórico semejante, al menos en el ámbito de la *magia naturalis* tardomedieval y renacentista.[182]

4. CONCLUSIONES

4.1. *Sobre las formas de la magia*

La magia se constituye como una proyección operativa del pensamiento mítico-simbólico cuya base es la creencia en la eficacia generalizada de las acciones a distancia, en virtud de la cual (si aplica poderes mágicos) o por medio de la cual (si practica artes mágicas) el mago aspira a imponer su voluntad en su entorno (sobre espíritus, personas, animales o plantas) o a su entorno (sobre fenómenos atmosféricos, ciclos de fertilidad, etcétera). La magia y la religión poseen ciertas concomitancias, pero ni se implican mutuamente ni han mantenido una relación unívoca, debido, en buena parte, al carácter imprecatorio de la primera y deprecatorio de la segunda. En todo caso, la idea, bastante extendida en la actualidad, de que magia es solo una etiqueta que marca la otredad de una práctica religiosa dada, por un lado surge de una generalización abusiva y por otro resulta reduccionista respecto de las prácticas mágicas consideradas en sí mismas.

En el ámbito grecolatino, como en otras muchas religiones (en especial de la Antigüedad), la faceta, por así decir, menos agresiva de la magia, la adivinatoria, estaba plenamente integrada en la religión oficial. Al margen de ella, pero no necesariamente en frente, se hallaba una hechicería tradicional, en parte al menos de ancestral raigambre chamánica, que se había especializado en prácticas sanadoras y de magia erótica, aunque a veces también en otras, como la necromancia, consideradas supersticiosas e incluso sacrílegas. En todo caso, solo se condenaba la hechicería maléfica y esto por parte del derecho civil, mientras que la benéfica se cultivaba de forma pacífica, aunque a menudo marcada diastráticamente como propia de un nivel bajo o «popular».

La situación cambia con la recepción de determinadas ceremonias de la tradición irania (vinculadas a los magos en su prístino sentido étnico), a la astrología babilónica o «caldea» y a determinadas prácticas religiosas y mánticas egipcias. Aunque vistas a veces con suspicacia, la segunda conocerá un amplio desarrollo en el mundo grecolatino, mientras que las primeras darán su nombre a una nueva modalidad de artes mágicas que, aunque comparte determinados elementos con las tradiciones autóctonas, incorpora y desarrolla un nuevo sistema de creencias aceptables en determinados círculos socialmente más elevados, surgiendo así la categoría de la que hoy conocemos

182 Para una justificación más detallada, véanse aquí los §§ 4.3 y 5.4 del cap. XIV, por Alberto Montaner.

como «alta magia» o «magia docta». Sin embargo, esta, tal y como se ha transmitido en los papiros mágicos griegos, retiene bien poca cosa de las tradiciones persas en las que se inspira, y responde, como el conjunto del sincretismo alejandrino, a una síntesis, en proporción variable, de elementos helenísticos y egipcios, más una considerable influencia judaica y claros vínculos gnósticos. Se trata de una magia de tipo numinoso-astral, aunque apenas vinculada a la astrología propiamente dicha, al menos tal y como se cultivaba en Occidente a esas alturas, aunque sí guarda reminiscencias de determinados planteamientos «caldeos». Cuando estos elementos se combinen con las especulaciones neoplatónicas, surgirá una modalidad de orientación mística, la teurgia, mientras que el viejo nombre de la hechicería tradicional de base chamánica, la goecia, se aplicará a la vertiente opuesta, la relacionada con el inframundo. De este modo, se va configurando, de manera más clara que en la antigua ambivalencia hechiceril, la dicotomía entre magia blanca y negra.

El triunfo del cristianismo supondrá un corte en esta situación. La ecuación entre superstición (entendida como prácticas religiosas sin fundamento), idolatría y demonolatría absorbe también la práctica totalidad de las formas de magia, alta o baja, blanca o negra. Desde el punto de vista doctrinal, toda la magia es ineficaz por supersticiosa o eficaz por diabólica, aunque en la patrística y la doctrina altomedieval predomina el primer punto de vista. Por supuesto, esto no significó que la magia desapareciese del panorama cultural, pero tendió a verse como propia de personas indoctas y del ámbito campesino, donde, sin duda, la hechicería tuvo y durante mucho tiempo ha tenido mayor arraigo, aunque en este caso la distinción diastrática pertinente no es tanto la de clases altas y bajas o del medio urbano frente al rural como la de las élites doctas frente al resto de la sociedad.

El panorama cambia de nuevo con la recepción de la astromagia árabe y judía a partir del siglo XII y sobre todo en el XIII. La entusiasta acogida de la astrología, que será el sustento de la filosofía natural casi hasta el siglo XVIII, sitúa a la conexa magia numinosa astral en una posición inicialmente positiva y, de hecho, conocerá su mayor éxito en medios clericales. Se restaura así, en términos no esencialmente distintos a los del período tardoantiguo, la distinción entre la alta magia de tradición libraria y la baja de transmisión oral, aunque ninguna de ellas sea, a la larga, impermeable a la otra. En cuanto a la oposición de magia blanca y negra, resurgirá con la creciente suspicacia eclesiástica ante estas invocaciones daimónicas, que pronto se juzgarán demoníacas, siendo formalmente condenadas e inquisitorialmente perseguidas.

En los albores de la Edad Moderna, el campo sociocultural de la magia se encontraba articulado aproximadamente en tres planos. Por un lado, se halla la práctica de una hechicería tradicional, muy orientada a actividades sanadoras, pero que mantiene su vieja ambivalencia de prácticas maléficas y benéficas, refugiada sobre todo en el ámbito rural, pero con una creciente presencia en el urbano, donde se vincula a los sectores inferiores (nutridos a menudo de la inmigración rural), cuando no directamente marginales, de la población. Sus prácticas, básicamente femeninas, son de origen inmemorial y se transmiten oralmente, a menudo en un régimen matrilineal. Por otro, existe una magia numinosa de tipo semiculto, practicada ante todo por varones

del medio urbano y clase media, aunque con infiltraciones desde la marginalidad, y difundida por medio de la escritura, en la cual halla, además, una de sus principales herramientas mágicas, y que recurre a invocaciones ambiguamente situadas, para sus practicantes, entre lo daimónico y lo demoníaco, pero que la iglesia considera pura demonolatría. Finalmente, existe una astromagia propiamente docta, que es objeto de tratados doctrinales por parte de autores eruditos, pero cuya vertiente práctica conoce un desarrollo desigual y que, en todo caso, es vista con suspicacia por las autoridades eclesiásticas. A estas modalidades, la Modernidad temprana vendrá a sumar la versión más genuinamente renacentista, la magia natural, una astromagia que oscila entre una relectura de los textos herméticos y neoplatónicos y que, en conjunción con la alquimia, conducirá al neohermetismo barroco, y una magia desprovista de elementos numinosos, que apela únicamente a la influencia astral y a formas análogas al magnetismo, y que se afana por descubrir los *arcana Naturæ*, terreno en el que competirá por un tiempo con la ciencia moderna en formación.[183]

183 Muy recientemente, Klaassen (2013) ha abordado desde una nueva perspectiva la situación de la magia docta ilícita (*illicit learned magic*) en la transición de la Edad Media al Renacimiento, en un libro de gran interés que ha llegado a nuestro conocimiento demasiado tarde para incorporarlo en detalle a la discusión. Su propuesta central es que la magia numinosa (*ritual magic*), debido a su mayor pervivencia (incluso hasta la actualidad), resulta más representativa del «sixteenth-century occultism» que la astromagia talismánica (*astrologic image magic*), lo que, por otro lado, le lleva a relativizar la idea de una magia renacentista, toda vez que aquella procede fundamentalmente de fuentes medievales. No podemos entrar aquí propiamente en la discusión, pero al menos haremos un par de consideraciones. En primer lugar, la astromagia, aunque no continuada en los mismos términos, se sitúa en la base de la magia natural renacentista, cuya limitada vigencia se debe justamente, a nuestro entender, a que enlaza con un aspecto de la episteme renacentista que apenas se daba en la Edad Media y que se perderá en la Edad Moderna avanzada, al ser definitivamente desplazada por la nueva ciencia. Ello no impide que la magia ritual sea igualmente propia del Renacimiento, pero sí revela que la natural es, desde el punto de vista de su engarce epistémico, prototípicamente renacentista. En segundo lugar, la magia ritual presenta diversos planos de desarrollo, aspecto que Klaassen tiene bien en cuenta, al distinguir entre «the low magic of the necromantic tradition», «the high magic of the Ars notoria and the *Sworn Book of Honorius*» y «the high points of sixteenth-century occultism, such as Ficino, Pico, Agrippa, and Dee» (p. 158), pero no extrae, a nuestro juicio, las conclusiones adecuadas, al no advertir que esa diferencia no es solo interna, de nivel mágico, sino externa, de nivel social. Entre los muy numerosos *practicioners* de tipo tradicional y las pocas figuras señeras de la magia renacentista se extiende casi toda la escala social y, con ella, el prestigio acordado a cada forma de magia. Esto, lógicamente, se traduce en una mayor divulgación manuscrita y versatilidad de los grimorios tradicionales (a los que, por cierto, Klaassen dedica páginas muy importantes) frente a la difusión impresa y mucho más estable de los nuevos tratados, pero esto no parece suficiente, como pretende dicho autor, para dotar de mayor relevancia en la caracterización del conjunto de la magia renacentista a las primeras que a los segundos, ya que, entre otras cosas, el impacto de las obras impresas resultaba mucho mayor. En este sentido, posiblemente resulte engañoso englobar todas estas manifestaciones bajo el marbete común de *learned magic*, ya que la primera, aunque de transmisión libraria, apenas puede tenerse por tal, pues constituye una continuación extremadamente simplificada de tratados medievales como el *Picatrix*, el *Liber Iuratus Honorii* o el *Liber Razielis*, aunque estos siguiesen circulando en copias de mayor nivel, por su fidelidad y completitud, además de poseer mejor calidad material. Sin duda, estos tratados influyeron también en la obra de los principales magos del Renacimiento, aunque sus autores sean a veces bastante escépticos respecto de tales fuentes (como ocurre con Trithemius en el *Antipalus*), pero no puede desestimarse como secundario, como tiende a hacer Klaassen, que en ellos resulten también fundamentales elementos procedentes de una lectura directa de textos herméticos y neoplatónicos (de varios de los cuales Ficino, por ejemplo, proporcionó traducciones latinas en su *Iamblichus [et alii]*), así como de la cábala cristiana, lo que resulta patente no solo en el Pico de las *Conclusiones*, IV-V (cfr. et. *De hominis dignitate*, §§ 23.147, 41.267, 42.273 y 44.280-281), sino en en el Agrippa del *De occulta philosophia*, sin contar con los desarrollos neoherméticos de un Khunrath o un Fludd. Finalmente, en la medida en que las nuevas aportaciones influyeron sobre las compilaciones de viejo cuño, a través –precisamente– de su neoplatonismo, atrajeron estas de la órbita propiamente medieval a la nueva esfera

4.2. Sobre el pacto diabólico

La actitud de la iglesia ante la magia no estrictamente natural consistía, como se ha visto, en considerarla una vana superstición carente de eficacia per se, la cual solo se podía conseguirse mediante una intervención del demonio, gracias a la cual los hechiceros y los nigromantes, y más tarde los brujos, lograban los fines que se proponían, cuya causa solo en apariencia eran los ritos mágicos que practicaban. La idea del pacto diabólico, que aparece ya en antiguos relatos hagiográficos como la historia de Teófilo o un episodio de la vida de san Basilio el Grande, aparece desde el principio vinculada a la magia, aunque en estos relatos el mago, cuando aparece, actúa solo como mediador, siendo un tercero el que formaliza el pacto. Posteriormente, con el desarrollo de la nueva magia bajomedieval, el pacto se vinculará especialmente al propio mago, considerado ante todo bajo la especie del nigromante.

Según la doctrina heredada de san Agustín y sistematizada por el Aquinatense, el pacto diabólico puede ser expreso o tácito. El primero se produce cuando se establece un contrato escrito o verbal con el demonio, de modo que el mago y Satán o, en su nombre, otro de los ángeles caídos, establecen unas cláusulas específicas por las cuales el segundo se compromete a satisfacer las peticiones del primero, cediéndole este su alma *post mortem* como contrapartida. Este es el modelo tradicional, presente ya en las leyendas citadas, pero que en el siglo XIII se complementa con los gestos simbólicos propios de la infeudación, en especial la *immixtio manuum*. Este segundo elemento desplazará al primero hasta desembocar, mediante la inversión ritual del *osculum fœderis*, en el beso nefando, dentro de la imaginería del aquelarre.

No obstante, la práctica real de la astromagia de origen judeoárabe no tenía nada que ver con este tipo de pactos, sino que, en ocasiones, se valía de conjuros o invocaciones mediante ciertas ceremonias recogidas en los grimorios o recetarios mágicos y su objetivo no era ponerse al servicio del demonio, sino, a la inversa, poner a los númenes astrales al servicio del mago, tal y como los *ǧunūn* o genios lo habían sido por Sulaymān, es decir, Salomón (de donde la creencia en genios encerrados en redomas o lámparas, como la célebre de Aladino en el cuento de las *Mil y una noches*). Aunque una parte de los autores cristianos identificaron estos númenes astrales con ángeles celestiales o, al menos, con espíritus angélicos «neutros», ni exaltados ni condenados, la postura oficial fue, como queda dicho, identificarlos como ángeles caídos, los únicos que podían prestarse a semejante trato (o más bien, aparentar hacerlo, pues todo mago sería, en definitiva, un burlador burlado). En consecuencia, el conjuro o invocación de entes numinosos se consideraba trato con el demonio, en su doble acepción de 'conversación y relación' con alguien y de 'convenio o contrato'. Con el antecedente bíblico de la pitonisa de Endor como referente (1 Sam 28), la mera apelación diabólica se consideraba equivalente a un pacto expreso, pues quien la utilizaba tenía plena conciencia de que solo un vínculo de tal naturaleza podía lograr que el demonio se manifestase y actuase del modo pretendido.

renacentista. Todo ello sin negar, por supuesto, que en este, como en otros muchos ámbitos, las continuidades entre Edad Media y Renacimiento sean tan importantes, e incluso a veces más, que sus discontinuidades.

Por otro lado, la invocación demoníaca no era el tipo de práctica mágica más habitual; lo más frecuente, tanto entre nigromantes como entre hechiceras, era que se realizasen determinados rituales confiando en la efectividad intrínseca de los mismos, debida al propio poder mágico de las fórmulas pronunciadas, al de los elementos empleados o al de las influencias astrales puestas en juego, sin que se solicitase la ayuda de ningún numen o espíritu. En estos casos, la doctrina diferenciaba las situaciones en las que los componentes del rito mágico (incluidos los astrales) podían gozar de eficacia propia, de aquellos en los que no, de acuerdo con las teorías vigentes sobre las virtudes de animales, vegetales o minerales. Si se consideraban eficaces *per se*, entonces se trataba de magia natural, ajena al pacto diabólico; pero este se consideraba presente, aunque de forma tácita, cuando no era así, ya que, entonces, solo el demonio podía infundir a la operación mágica una eficacia de la que naturalmente carecía. Lo mismo sucedía al recurrir a cualquier arte adivinatoria, puesto que, no siendo dado más que a Dios conocer los futuros contingentes, todas ellas eran ineficaces de por sí, de modo que, si por ventura, alguna de ellas acertaba, solo podía ser por la acción demoníaca, y esto no porque Lucifer pudiese ver el futuro, sino porque era más hábil para preverlo. En consecuencia, aunque el practicante de cualquiera de estas artes mágicas no creyese estar pactando con el diablo, de hecho sí lo hacía, pero de forma implícita, frente a lo que sucedía en los casos anteriores.

4.3. *Sobre la brujería*

Según los tipos de pacto diabólico, en la Edad Media tardía y en la Edad Moderna temprana, el nigromante quedaba caracterizado por el pacto expreso realizado (salvo algún raro caso de contrato escrito, véasen las figuras 60 y 177, en los capítulos III y XIV, respectivamente) mediante el conjuro o invocación diabólicos (véanse las figuras 35, 107, 178 y 180), aunque a menudo practicase solo el tácito. En cambio, la situación de la hechicera era la inversa, es decir, predominio del pacto implítico y solo ocasional recurso al explícito, sobre todo por influencia de la nigromancia de tipo culto o, para ser exactos, de transmisión libraria. Frente a estas dos modalidades, la brujería quedaba fuertemente marcada, desde el punto de vista canónico-teológico, por su caracterización mediante la forma más cruda de pacto expreso, el presencial, acompañado de las ceremonias de sumisión vasallática propias del aquelarre.

Esta importancia otorgada al conventículo plantea un serio problema en el estudio diacrónico de la brujería, puesto que distorsiona en buena parte la cuestión, por más que tal relevancia se justifique por la que los propios tratadistas le otorgaron, a partir de principios del siglo XV, como ha podido apreciarse. Debido a esta interferencia, el estudio sobre las raíces y la «realidad» de la brujería se ha convertido a menudo en un debate sobre los orígenes y las modalidades del sabbat. En consecuencia, la discusión se ha polarizado en una dicotomía según la cual el aquelarre y, por tanto, la brujería eran un mero invento de las élites doctrinales o, por el contrario, ambos procedían (a través, eso sí, de una reinterpretación hecha por esas élites) de prácticas reales que, a su vez, derivaban de viejos rituales célticos y germánicos vinculados a una especie de

diosa madre identificada, mediante la *interpretatio Romana*, con Diana. Dicho en otros términos, si el sabbat carecía de una base factual, la brujería era una mera construcción doctrinal, pero si la tenía, entonces la brujería surgía de la satanización (con fines represivos) de esas creencias y prácticas preexistentes.

Ahora bien, hay que tener en cuenta que, como se ha visto, la demonización de la herejía y las acusaciones de reuniones de tipo orgiástico se dan antes y al margen de las acusaciones de brujería (en algunos casos, coincidiendo con las que se habían atribuido al propio cristianismo en la época de las persecuciones) y que incluso (como muestra la leyenda de Teófilo) preexistía la concepción de un pacto diabólico en presencia de la corte infernal, pero sobre la faz de la tierra. En consecuencia, parece claro que la historia del aquelarre y la de la brujería no son correlativas, sino convergentes. Todo apunta a que en algunas zonas ambas creencias estaban vinculadas de forma más temprana y estrecha que en otras,; pero, en general, la bruja noctívaga, voladora, chupasangre y aojadora tiene una genealogía propia, derivada de las *lamiæ* y *striges* u otros seres míticos semejantes de muy antigua raigambre, y su rasgo esencial no es pertenecer a ningún grupo (menos aún una secta) ni participar (de forma física o psíquica) en ningún tipo de reunión, sino el ejercer un poder maléfico sobre su entorno.

Así pues, aunque en la conformación del aquelarre de las brujas seguramente han influido, entre otras, las tradiciones vinculadas a las ninfas de Diana hibridadas con hadas célticas y otras variantes que estudian en detalle Ginzburg (1966 y 1989) y Lesourd (1972), no puede decirse que la brujería nazca directamente de la reinterpretación represiva de estas creencias. Lo que revelan los procesos a brujas propiamente dichas y no a las *sceleratæ mulieres* (como las llama el *Canon Episcopi*) que creen participar en esas cabalgatas nocturnas es que el elemento caracterizador de las primeras es el *maleficium*. La bruja tradicional es un ser maligno *per se* que atenta, por odio, envidia o pura maldad, contra la salud y la fortuna de sus convecinos. Se la considera, ciertamente, voladora y nocturna, pero, en este contexto, esto se relaciona con el sigilo que caracteriza sus pretendidas actuaciones antes que con ninguna experiencia extática como las estudiadas por Ginzburg. A menudo también se cree que participa en reuniones festivas de tipo más o menos carnavalesco u orgiástico, pero esto último no deja de ser un elemento complementario, no solo en el caso de las brujas o jorguinas hispánicas. Lo que sucede es que, una vez aceptada la realidad de tales maleficios, era justamente el conventículo lo que, al situar en su centro al demonio, permitía a los canonistas y a los teólogos explicar por qué las brujas eran capaces de cometerlos (Montaner, 2014: 121-129). De ahí la confluencia de varios elementos inicialmente independientes: la demonización de la herejía, las acusaciones a las sectas heréticas de reuniones orgiásticas (y luego diabólicas) y la asimilación a las mismas de las seguidoras de Diana descritas en el citado canon (y todas las identificadas con ellas). De este modo, lo que en la bruja tradicional no era sino un elemento más de una caracterización donde primaba el maleficio, en la bruja teologal se convierte en elemento esencial, por proporcionar la justificación del origen y efectividad de sus acciones malignas. En cierto modo, en el paso de una otra clase de bruja, la causa y el efecto se intercambian.

4.4. *Sobre literatura y magia en el* Renacimiento

Se dan estrechas relaciones entre mito y magia, por una parte, y literatura por otro, entendiendo por tal el lugar cultural de todos los textos (escritos u orales) cuya función principal (aunque no necesariamente única) es la de estimular una forma específica de acercamiento cognitivo, la lectura estética, cuyo resultado es suscitar una determinada impresión o reacción emotiva, aunque pueda, de modo complementario, transmitir un conjunto dado de informaciones, mediante su lectura epistémica, que, en cambio, es la que prima en el mito. Esta dualidad intrínseca de la obra literaria, derivada de su constitución lingüística (que exige la presencia de un significado, frente a lo que sucede con otras manifestaciones artísticas), fue ya plasmada por Horacio en su célebre verso «aut prodesse volunt aut delectare poetæ» (*De Arte Poetica*, v. 334).[184]

Pese a estas diferencias de función sociocultural, puede trazarse una clara genealogía de lo mítico y mágico a lo literario (como sintetiza ahora Maestro, 2012), no solo porque muchos de los más antiguos textos que pueden ser legítimamente considerados literarios en sus respectivas culturas desarrollen relatos mitológicos, sino porque, en sus inicios, la actividad literaria estaba directamente vinculada a determinadas prácticas mágicas, en particular mánticas, como revela que en numerosas lenguas el campo léxico de la poesía y el del vaticinio o el encantamiento estén íntimamente relacionados.[185] Sin embargo, esta vinculación no se restringe al momento de los orígenes. Como podrá verse en detalle en el capítulo V, el fundamento mismo de los dos tropos retóricos más relevantes, la metáfora y la metonimia, es decir, los principios cognitivos de semejanza y contigüidad, está igualmente en la base de las dos formas prototípicas de la magia, la que opera por simpatía (o, en sentido inverso, por antipatía) y la que actúa por contagio o contacto. Añádase a ello el destacado papel que en ambos casos desempeña el elemento simbólico.

Ahora bien, al considerar, para un período dado, las relaciones de magia y literatura, no basta con constatar su primigenia conexión genética ni su afinidad sistémica, porque, tratándose de dos manifestaciones culturalmente bien diferenciadas, es necesario plantearse hasta qué punto cada una de ellas tiene sincrónicamente en cuanta a la otra (cfr. Martínez de Carnero, 2002). En el caso de la magia, cabe señalar el empleo de recursos expresivos correspondientes a lo que Jakobson (1960, trad. esp. 1975) denominó «función poética» del lenguaje (como las fórmulas mágicas en verso), si bien, dado que, como el mismo autor se encargó de advertir, el uso de la función poética no equivale a la creación de poesía (es decir, de literatura), este fenómeno

184 Para una justificación más detallada de este planteamiento, véanse A. y F. Montaner (1998) y Montaner (2010*a*, 2013, en prensa *a*). Para sus fundamentos neurocognitivos, cfr. Consoli (2012).

185 A los ejemplos vistos en griego (ᾠδή, ἐπῳδός) y latín (*carmen*, *incantatio* ~ *incantamentum*), pueden añadirse los correlatos de *vates*, como el celta **wāti-*, que da tanto el irlandés antiguo *fáth* 'vaticinio' como el galés *gwawd* 'poema', y el nórdico antiguo *óðr* que designa tanto al loco furioso (es decir, al poseso), como a una canción o poema, acepción esta representada también por el inglés antiguo *wōþ* (De Vaan, 2008: 656; vid. et. Zoëga, 1910: 323*b*). Puede indicarse igualmente que en árabe la raíz {ʃˤr} presenta un derivado *ši'r* que significa tanto 'conocimiento' como 'poesía', junto a *šā'ir* 'poeta' y *ši'ār* 'signo; rito', especialmente en plural, *ša'ā'ir*, que designa «all those religious servicies which God has appointed to us as signs; as the halting [at Mount 'Arafát], [...] and the sacrificing of victims [...] or the rites and ceremonies of pilgrimage» (Lane, 1863-1893: IV, 1561*b*), lo mismo que *ša'ir* (Kazimirski, 1860: I, 1239*a*).

podría más bien considerarse como una pervivencia del primitivo uso mágico de tales recursos. Más expresiva de tales conexiones es la presencia de alusiones literarias (de personajes o situaciones) en los ritos o fórmulas mágicas, algo que en el Renacimiento se puede apreciar sobre todo en los libros de suertes, donde es frecuente, por ejemplo, la presencia de figuras clásicas y bíblicas, cuando no épico-caballerescas, como podrá verse en detalle en el capítulo XI. De un modo distinto, pero conexo, el valor mágico del escrito e incluso, físicamente, el del escritor quedan también fuera de duda, como revela el singular caso de las reliquias literarias y corporales de santa Teresa de Jesús estudiado en el capítulo XV.

Sin embargo, en el período que nos ocupa domina la relación inversa, esto es, la presencia de la magia como tema o motivo literario. En particular, los géneros narrativos y dramáticos del Renacimiento español recurren con elevada frecuencia a la representación de personajes y episodios vinculados a la magia, como se verá en detalle a lo largo del presente volumen. El caso más obvio es el de la tratadística antisupersticiosa. Como toda la prosa doctrinal, estos tratados son ante todo objeto de lectura epistémica, por lo que su pertenencia al ámbito de lo literario, aunque relativamente obvia en algunas de sus manifestaciones, resulta manifiestamente tangencial en otras. En este sentido, la tratadística latina tiene una vocación mucho más técnica y erudita que la romance, que en parte puede equipararse a otros géneros, como la miscelánea, cuya literariedad básica no admite dudas.[186] En aquel tipo de obras se produce la condena de todas las formas de magia, excepto la natural, e incluso esta es mirada a menudo con suspicacia, no por ella misma, sino por las circunstancias de su cultivo, que, a juicio de los moralistas, hacen que el mago derive fácilmente hacia la magia diabólica, en cuyo seno, desde luego, se sitúa la brujería, la cual, con todo, es objeto de mayor atención por los autores que escriben en latín (como Del Río o Torreblanca y, desde una perspectiva más crítica con la realidad del fenómeno, Pereira; Vitoria no trata de ella en particular) que en castellano (esencialmente Castañega y Ciruelo).

En cuanto a las otras formas de prosa didáctica, como el diálogo, la epístola o la miscelánea, se ocupan de diversas manifestaciones de la magia, en general apoyándose, como es habitual en estos géneros, en episodios o anécdotas con valor ejemplar (recurso que también aparece en algunos de los tratados anteriores) y en ellos también

186 Como en otros muchos fenómenos socioculturales, la pertenencia al ámbito de lo literario no responde a una disyunción excluyente «o sí o no», pues aquel constituye un conjunto difuso, en el cual la propiedad de pertenencia ($x \in A$) puede ser cierta con un determinado grado de verdad. Es decir, no queda determinada por una respuesta binaria inclusión (1) / exclusión (0), sino que depende de una función $\mu_A(x)$ que arroja un valor entre 0 y 1 que mide el gradiente de pertenencia de x a A. En estos casos, «El gradiente de pertenencia se establece con la ayuda de un prototipo que es el centro de gravedad de la categoría, el patrón de medida de todos sus miembros. El prototipo es un resumen, una abstracción que exhibe la tendencia central o mediana de los atributos más frecuentes de los miembros del grupo. La posesión de todos los atributos que definen al grupo no es más un criterio necesario de pertenencia, como en el caso de las entidades. Esta pertenencia emerge porque las diferencias entre sus miembros son menos importantes que las diferencias entre los miembros de categorías diferentes. De allí resulta que las categorías no son jamás muy homogéneas y que no se demarcan entre unas y otras por fronteras definidas» (Clémence y Lorenzi-Cioldi, 2005: 67*a-b*). En el caso de la pertenencia al conjunto de lo literario, el atributo prototípico es, según queda dicho, la capacidad de suscitar la lectura estética. Por supuesto, en este caso determinar un valor concreto de la función de pertenencia $\mu_A(x)$ resulta irrelevante, dado que se trata de elementos de muy difícil o imposible cuantificación, pero sí es factible situar de modo aproximado una obra o un género dentro del continuo establecido por el gradiente de pertenencia.

predomina una consideración escéptica de la brujería y, en general, una visión de la mágica que apela más a la curiosidad que a la creencia. En este sentido, hay que subrayar que, salvo los pobres recetarios mágicos moriscos y cristianos de los que se trata en los capítulos XII y XIII, no hay en el período una tratadística hispánica propiamente mágica, si se exceptúa, desde el estricto ámbito de la magia natural en la línea que va de Della Porta a Kircher, la *Curiosa y oculta filosofia* del padre Nieremberg, inscrita ya, al igual que la obra del segundo y hermano suyo en religión, en el período barroco.

En los géneros que desarrollan una trama argumental, ya sea de forma mimética (teatro, diálogo narrativo) o diegética (novelística, historiografía), la presencia de la magia es variable y su forma de presentación está muy ligada al sentido del decoro propio de cada género. En ese sentido, los que corresponden a un registro elevado, como el épico-caballeresco, incluida la falsa *humilitas* de la novela pastoril, muestran mayoritariamente a practicantes de una magia blanca que linda con la teúrgia y ayudan activamente a los héroes, mientras que los ocasionales nigromantes pertenecen al bando de sus antagonistas, salvo algunas hechiceras épicas que se sitúan en la estela de Ericto en la Farsalia. Aquí es de destacar que, frente a lo que ocurría históricamente en el ámbito de la magia culta, predominan las *sabidoras* o magas femeninas, adscritas, según queda explicado, al subarquetipo de Circe más que al de Medea.

En el teatro del Siglo de Oro, con su característico decoro tragicómico, pueden comparecer nigrománticos cultos de cierto nivel, que también se acercan a teúrgos, pero predominan más bien, desde el registro cómico, personajes marginales que responden con bastante cercanía a lo que era la realidad cotidiana de nigromantes embaucadores y hechiceras pertenecientes al lumpenproletariado, las cuales perpetúan, más o menos atenuado, el modelo de la Canidia horaciana o la Ericto de Lucano. Frente a lo que ocurre con la anterior magia de alto nivel del tipo, en estos casos predomina la idea del mero fraude, aunque la modalidad celestinesca admita, como en el caso de su fundadora, la intrusión eficaz de la magia diabólica (aunque no de la brujería), si bien se advierte una clara evolución hacia la incredulidad en beneficio del engaño, actitud que se pone en evidencia en *La Lozana andaluza*.

A este respecto, conviene resaltar que Celestina es, como hemos dicho arriba, el prototipo de la hechicera literaria, pero resulta un modelo idiosincrásico si se lo considera desde la realidad de sus actividades coetáneas. En efecto, la hechicería apelaba por lo común a prácticas, a menudo ancestrales, basadas en las dos formas básicas de magia (simpática y contagiosa), que no implicaban la invocación de ningún espíritu o, de hacerlo, se dirigían a los ángeles y a los santos (mediante los ensalmos). De estas prácticas, las segundas podían considerarse supersticiosas, en el sentido de adoptar formas de culto supervacáneas, mientras que las primeras podrían incurrir, en el peor de los casos, en pacto tácito con el demonio. Sin embargo, el conjuro diabólico expreso que efectúa Celestina es básicamente ajeno a la hechicería tradicional y responde a los procedimientos de la nigromancia de transmisión libraria (sobre lo que se dirá algo más en el § 3.2.3.2 del cap. XVI), que es posiblemente lo que hizo a Rojas apelar al modelo de Ericto en lugar de al tipo de fórmulas que transmiten los procesos de hechicería (como el de Antonia de Acosta analizado por Caro Baroja, 1967: II, 95-

FIGURA 40. Frontispicio de *La Celestina* (Sevilla, *ca.* 1520)

122, y Rico, 1975: 112-116) o ciertas fuentes literarias, como las *Epístolas familiares* de fray Antonio de Guevara (sobre las que puede verse el apdo. 1.1 del cap. X). El híbrido entre hechicera y nigromántica que constituye Celestina no es imposible de encontrar en la realidad del Siglo de Oro, pero normalmente se traducía en la utilización de determinados recursos de astromagia, como talismanes o pentáculos, más que en la invocación demoníaca, que, cuando se encuentra (como en el caso de la propia Antonia de Acosta), es de forma muy rudimentaria (cfr. n. 24 del cap. V). Sin embargo, en el ámbito literario la figura de Celestina, conjuro incluido, se convertirá en modelo incontrovertible, creando así una vez más (como se subraya en el cap. IV) un tipo literario que posee una elevada autonomía y que responde solo de manera mediata a la situación histórica contemporánea.

4.5. *Síntesis*

Tras todo lo expuesto, se percibe la gradación existente, de mayor a menor, entre magia, hechicería y brujería (Caro Baroja, 1967: 212). De ahí que se pueda hablar de hiperonimia de la primera e hiponimia de las segundas, y exactamente la misma relación habría entre hechicería y brujería, consideradas desde la teoría canónico-teológica (que atribuye la eficacia de toda operación mágica no natural a un pacto diabólico tácito o expreso), aunque, analizadas desde la concepción tradicional de ambas actividades, en realidad la brujería se manifiesta como un fenómeno diferente de la hechicería (y de la magia como praxis, en general), aunque conciliable con ella. En efecto, desde esta perspectiva, bruja se nace, pero hechicera se hace, dado que la primera posee poderes mágicos innatos, mientras que la segunda maneja artes mágicas adquiridas, representando, de este modo, la tradicional dicotomía entre naturaleza y cultura. Por otro lado, la magia aparece en una relación fluctuante con el concepto de superstición, en parte al hilo de la propia evolución de esta, desde un planteamiento religioso a uno racionalista, ambos excluyentes de la magia como actividad dotada de eficacia. Finalmente, esta se puede concebir en términos de una actuación preternatural sobrehumana (intervención angélica, diabólica o numinosa) o bien humana (magia natural), que es su modalidad más plenamente renacentista. Desde esta última, la magia entra en concurrencia con la ciencia moderna, pero, debido a su ineficacia empírica, acabará siendo desplazada por esta como forma viable de conocimiento.

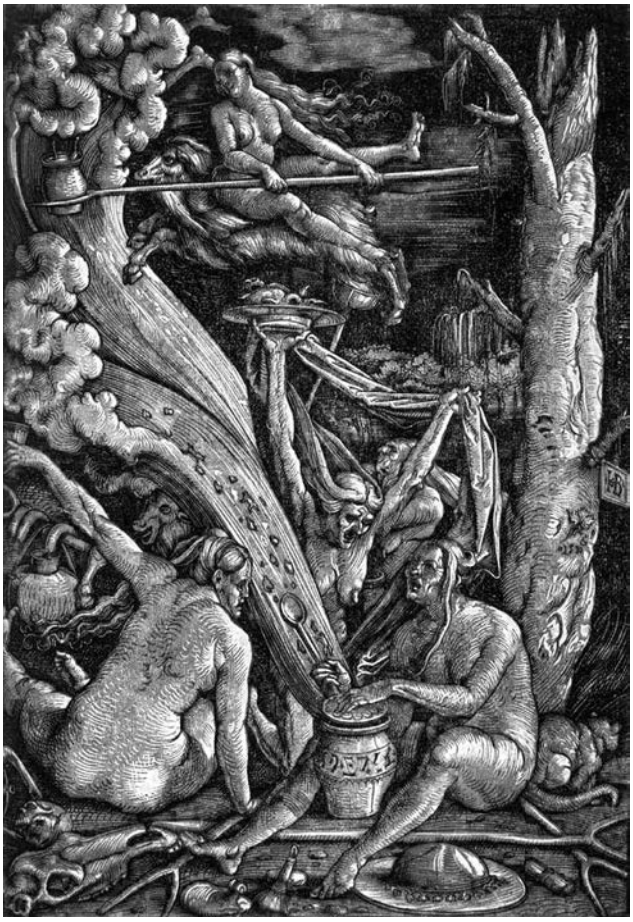


FIGURA 41. *Brujas* (1514), por Hans Baldung.

Figura 10. La bruja camino del aquelarre. *Die Hexe* o *Rückwärts reitende Hexe auf einem Ziegenbock*, grabado xilográfico de Alberto Durero (*ca.* 1500)..... 31
Figura 11. Zoroastro, engañado por el Demonio, introduce el uso de las «malas artes», según Juan de Horozco, *Emblemas morales*, lib. III, embl. xix (1604: f. 138r)..... 32

Capítulo I

Figura 12. La hechicera Ericto realiza un conjunto necromántico para Sexto Pompeyo en la *Farsalia*, VI. Calcografía (*L. Cheron del.* | *E. Kirkall sculp.*) sobre dibujo de Louis Chéron (Londres, hacia 1690). ..50
Figura 13. «Facundia difficilis». Mercurio da la moly a Ulises, tema alegorizado por Alciato en sus Emblemata, clxxxi (introducido en la ed. de 1546; ed. 1577: 586)..... 57
Figura 14. Chamán lapón con su tambor mágico (*meavrresgárri*). Calcografía de O. H. von Lode para *Beskrivelse over Finnmarkens Lapper, deres Tungemaal, Levemaade og forrige Afgudsdyrkelse* (Copenhagen, 1767), de Knud Leem. 59
Figura 15. Pentáculo heptagonal planetario, según Gaffarel, *Curiositez inouyes*, cap. XI, § 5, p. 474..... 64
Figura 16. «Urganda la desconocida llega en una gran serpiente a la Ynsula firme». Dibujo de José Sánchez Gerona (1874-ca. 1927). Madrid, Biblioteca del Ateneo, sign. 2372. 67
Figura 17. NOTVMQ. FVRENSQ. FŒMINA POSSIT. Medea dando muerte a sus hijos, según Covarrubias, *Emblemas morales,* centuria III, embl. lxxx, f. 280r. 69
Figura 18. Medea con «el cofre [φωριαμός] en que tenía depositados muchos elixires [φάρμακα]» (en expresión de Apolonio de Rodas, *Argonautica*, III, 803-804), según una imagen iconográfica tradicional (vid. Valverde, 2000: 148, n. 490; cfr. Impelluso, 2002, trad. 2003: 156). Detalle de la cara A de una crátera de tipo campaniforme lucaniano con figuras rojas, proveniente de Apulia (*ca.* 390 a. C.). París, Museo del Louvre, Departamento de Antigüedades Griegas, Etruscas y Romanas, Sully, primer piso, sala 44, vitrina 23 (Inv. CA 2193). 72
Figura 19. La Hechicera de las serpientes (ヘビの魔術師= *Hebi no majutsu-shi*). Infografía japonesa anónima contemporánea..... 73
Figura 20. «Cauendum à meretricis». Circe transforma en animales con su vara mágica a los compañeros de Ulises, tema alegorizado por Alciato en sus *Emblemata*, lxxvi (introducido en la ed. de 1546; ed. 1577: 284)..... 75
Figura 21. Ritos mágicos de Medea para rejuvenecer a Esón, padre de Jasón. En el centro, el caldero en el que la sacerdotisa de Hécate (a la que rinde culto a la izquierda) preparará la poción mágica con la que sustituirá la sangre de Esón, para devolverle la juventud. Ludovico Carracci, *Gli incanti di Meda*, fresco de la serie que narra la historia de Jasón y Medea, realizada por los hermanos Ludovico, Agostino y Annibale Carracci en 1584 en el Palazzo Fava de Bolonia (vid. Battistini, 2004: 193)..... 76
Figura 22. El *Canon Episcopi* según la versión contenida en el *Decretum Burchardi* (*ca.* 1012), X, 1. Texto del códice de Colonia, Dombibliothek Codex 119 (*ca.* 1020), ff. 91v*b*-92r*b*. 87
Figura 23. *Der Hexensud.* Dos brujas (en rigor, hechiceras) realizan un sortilegio para suscitar una tormenta (*immissio tempestatis*). Xilografía (habitual, pero erróneamente conocida como *Hexenküche* o *La cocina de las brujas*) de la primera edición del *De lamiis et phitonicis mulieribus* (*ca.* 1489) de Ulrich Molitor. En la edición de Colonia por Kornelius de Zierikzee (1489?) una copia de este grabado aparece como frontispicio de la obra (vid. E. y J. Lehner, 1971: 59)..... 95
Figura 24. Retrato xilográfico del papa Inocencio VIII e íncipit de su bula *Summis desiderantes affectibus* (1484), de persecución de la brujería, según el *Bullarium Romanum novissimum I*, p. 330*a*. 100
Figura 25. El Huesudo Inmortal (Kaščéj Bessmertnyj) y su cautiva, Basilisa la Muy Bella o la Muy Sabia (Vasilissa Prekrásnaja *ili* Premúdraja). *Кащей Бессмертный*, óleo sobre lienzo (1927-1926) de Víktor Vasnetsov (detalle). Moscú, Dom-muzéj V. M. Vasnetsova..... 110
Figura 26. Conventículo valdense con presencia del diablo en forma de macho cabrío al que se le presta el ósculo infame. Miniatura del códice *Du Crisme de Vauderye* (1460), Bruselas, Bibliothèque royale Albert I, Cabinet de Manuscrits, Inv.-Nr. 11.209, f. 3r..... 113
Figura 27. Bula *Summis desiderantes affectibus* de persecución de la brujería, fulminada por el papa Inocencio VIII en 1484. Texto del *Malleus maleficarum*, de Heinrich Krämer (Institor) y Jakob Sprenger, en el incunable de 1490, folio a2r (ejemplar de la Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel)... 117
Figura 28. Figura 27. Demonolatría: Satán entronizado como un rey ante sus servidores reunidos en el sabbat. Xilografía del *Compendium maleficarum*, I, ix, de Guazzo (ed. 1626: 51)..... 119
Figura 29. El diabólico quirógrafo (Col 2, 13-14), según Juan de Horozco, *Emblemas morales*, III, xxxiv (1589: f. 169r). «El melancólico esqueleto de Adán y el mismísimo Satanás, ornado de sus duros cuernos, contemplan el quirógrafo firmado originalmente por ellos en privado y ahora clavado, exhibido e impugnado por Cristo, *coram populo*, en la cruz» (Rodríguez-Velasco, 2013: 39). 124

FIGURA 30. «De theophilus», viñeta miniada en Soisson (?) a fines del siglo XIII, en Gautier de Coinci, La vie et les miracles de Notre Dame, San Petersburgo, Rossíjskaja Natsional'na Biblioteka, Φp. F.v.XIV, 9, f. 45vb (vid. Morketsova y Romanova, 1984: n.º VIII, pp. 102a, 103b y 119)..... 125
FIGURA 31. Teófilo se infeuda al demonio mediante la *immixtio manuum*, mientras el nigromante que actúa de intermediario le presenta su pacto quirógrafo. Fragmento de un vitral de la iglesia de Varennes-Jarcy (Essonne), hacia 1220-1230, conservado en el Musée de Cluny (París).....126
FIGURA 32. «Cum dolo2 hunc inuere⁻ pactũ cũ demone iungit». Teófilo se infeuda al demonio mediante la immixtio manuum (motivo iconográfico 11F831). Miniatura del llamado Salterio fragmentario (La Haya, Koninklijke Bibliotheek, ms. 76 F, f. 41r, sc. 2B), realizado en el noroeste de Francia (¿Monasterio de Saint Bertin?) hacia 1200.....129
FIGURA 33. «Uon dem bobst Silueſter des andern» = 'Del papa Silvestre segundo'. El papa Silvestre II pacta con el demonio (motivos iconográficos 61B2 (SILVESTRE <Papa, 2>) 22 y 11 K 42). Miniatura del Gesait von den Keysern zü Rome [und] von den Bebsten, versión alemana del Chronicon pontificum et imperatorum (Hagenau, taller de Diebold Lauber, ca. 1460), Universitätsbibliothek Heidelberg, Cod. Pal. germ. 137, f. 216v.....134
FIGURA 34. Práctica del ósculo infame durante el aquelarre. Xilografía del *Compendium maleficarum*, I, XIII, de Guazzo (ed. 1626: 71), que ilustra un pasaje adaptado de Martín del Río, *Disquisitiones magicæ*, lib. II, q. 16.....135
FIGURA 35. El conjuro del nigromante en círculo mágico. Detalle de «EDW.D KELLY, A MAGICIAN. | *in the Act of invoking the Spirit of a Deceased Person* | D.r Dees Works», calcografía (*Sibly Del.* | *Ames Sculp.*) publicada en Ebenezer Sibly, *A New and Complete Illustration of the Occult Sciences* (1806), lám. 37 (compárese abajo la figura 156).....140
FIGURA 36. Frontispicio de las *Ordinaciones de la imperial ciudad de Zaragoza, dadas por la Magestad Catolica del Señor Rei Felipe Tercero en Aragón* [= Felipe IV], *año M.DC.XLV*, en Çaragoça en el Hospital Real y General de Nuestra Señora de Gracia, Año M.DC.XLVI.....144
FIGURA 37. «Astrologię vanitatis», xilografía atribuida a Alberto Durero, tit. LXV de la Stultifera navis de Sebastan Brant: «Astrologus etiam decet huc arcessere vanos, / Atque mathematicos, ariolosque simul: / Huc ades astronome, atque planetista, augur, aruspex, / Sortilege, & quisque sydera sola colis» (ed. 1498: f. 75r; ed. 1507: De stultis astrologis, f. 63v).....154
FIGURA 38. «Mathe|maticę superstitio», xilografía atribuida a Alberto Durero, tit. LXIIII de la *Stultifera navis* de Sebastan Brant: «Qui cœlum & terram latum metitur & orbem: / Climata describit & memorat populos: / Hic fatuum instantem crassa a cervice repellat. / Nil bonitatis habent hęc monumenta quidem» (ed. 1498: f. 76r; ed. 1507: *De geometrarum curiositate*, f. 62v).....158
FIGURA 39. *HÆRESIS DEA | Primitiæ artis Antonii Eisen\hoit datæ Warbergæ Padebornensium*. Alegoría de la diosa Herejía en una octavilla antirreformista editada por Antonius Eisenhoit von Warburg a fines del siglo XVI (vid. E. y J. Lehner, 1971: 164).....159
FIGURA 40. **Ce[lestina] | LV[CRECIA] ME[LIBEA] CA[LISTO]**. Frontispicio del *Libro de Calixto y Melibea y de la puta vieja Celestina*, impreso en Sevilla, por Jacobo Cromberger, *ca.* 1518-1520.....183
FIGURA 41. Unas brujas dejan escapar una tempestad (*imissio tempestatis*, cfr. *Codex Theodosianus*, 9.16.3 [= brev. 9.13.1] y la fig. 23, en el cap. II) o, menos probablemente (aunque así suela interpretarse, vid. E. y J. Lehner, 1971: 63) preparan el unto usado para volar al sabbat. *Hexen* = *Brujas*, grabado xilográfico estampado en Estrasburgo por Hans Baldung en 1510 (la fecha, dada unas veces en 1508 y otras en 1514, aparece en el tronco del árbol, bajo la tablilla con el monograma del autor).....184

Capítulo II

FIGURA 42. Íncipit del Tratado de las supersticiones y de la possibilidad y remedio dellas, compuesto por el reverendo padre fray Martín de Castañega, de la Orden de San Francisco, impreso en Logroño, en casa de Miguel de Eguia, en 1529.....186
FIGURA 43. Portada del tratado *Reprovación de las supersticiones y hechicerías*, del maestro Pedro Ciruelo, impreso en Salamanca, por Pedro de Castro, en 1541.....189
FIGURA 44. Portada del *Tratado en el qual se repruevan todas las supersticiones y hechizerias*, del maestro Pedro Ciruelo, con nuevas adiciones del Dotor Pedro Antonio Jofreu, impreso en Barcelona, por Sebastián de Cormellas, 1628.....190
FIGURA 45. Portadilla de la *Relectio de Arte Magica*, de Francisco de Vitoria, en la edición lionesa de 1557 de las *Relectiones theologicæ*, vol. II, p. 248.....191
FIGURA 46. Frontispicio de la edición del *Relectionum theologicarum secundus tomus*, de Francisco de Vitoria, impreso en Lyon, por Jacobo Boyerio, en 1557.....191
FIGURA 47. «Relectio prestantisimj magistri nr̃i | fraĩs fran.ci de victoria de magis & hariolis & brugis,

Bibliografía

La presente relación no pretende constituir una herramienta bibliográfica independiente, puesto que reúne exclusivamente las obras citadas a lo largo del presente volumen, pese a lo cual confiamos en que la extensión de la misma y la diversidad de aspectos tratados la doten de cierto valor autónomo como material auxiliar de referencia, además del instrumental de identificar las obras a las que se remite en los diversos capítulos del texto. Por ello mismo, así como para evitar la insistente repetición de obras fundamentales (piénsese, sin ir más lejos, en los tratados antisupersticiosos de Castañega, Ciruelo o Del Río), los coordinadores, con la valiosa colaboración de María Aurora García Ruiz, hemos procedido a unificar y completar las bibliografías parciales de cada capítulo en un único listado final, dividido, según lo anunciado en el *Conspectus siglorum* situado al inicio de estas páginas, en una sección de fuentes, a las que se remite por autor y título (abreviado, en su caso) y una segunda de estudios, referenciados por autor y año. Como es regular, los títulos de obras anónimas se alfabetizan sin tener en cuenta el artículo. Cuando una misma obra ha sido citada a lo largo del presente volumen por diferentes ediciones, se señala esta circunstancia con una nota *ad hoc* entre corchetes tras la entrada correspondiente, acotando los capítulos del libro en que se remite a cada una (indicación que se omite en el caso de la edición mayoritariamente citada, si la hubiere). En el caso de materiales accesibles en internet, las direcciones URL mayores de treinta caracteres se han acortando recurriendo a *tinyurl.com*. Por otro lado, ya que las consultas de los diversos autores se han realizado en diferentes momentos, hemos optado por no recoger las fechas específicas, limitándonos aquí a señalar que todos los enlaces estaban activos en el momento de cerrar la maquetación del volumen, el 31 de agosto de 2014

1. FUENTES

Abano, Petrus de: véase Pietro d'Abano (pseudo-).

Acosta, José de, *Historia natural y moral de las Indias*, Sevilla, Juan de León, 1590 (ed. facsímil con est. de Antonio Quilis, Madrid, Cultura Hispánica, 1998, 2 vols.); ed. José Alcina Franch, Madrid, Historia 16, 1987.

Acta Sanctorum quotquot toto orbe voluntur, vel à Catholicis Scriptoribis celebrantur: Ex Latinis & Græcis, aliarumque gentium antiquis Monumentis, servata primigeniâ veterum Scriptorum phrasi, collecta et digesta [atque] illustrata a Joanne Bollando [*et aliis*], Antuerpiæ: apud Ioannem Meurisium [*et alios*], 1643-1770; Bruxellis, Typis Cæsareo-Regiis, 1780-1781; Tongerloæ, Typis Abbatiæ, 1794; Bruxellis, Typis Alphonsi Greuse [*et aliorum*], 1845-1867; Parisiis, apud Victorem Palmé, 1883-1887; Bruxellis, apud Socios Bollandianos, 1894-1925,12 t. [apartecidos 11 t. en 67 vols.; de los primeros volúmenes existen *editiones novissimæ*: Parisiis et Romæ, apud Victorem Palmé, 1867].

Agrippa von Nettesheim, Heinrich Cornelius, *De incertitudine et vanitate scientiarum declamatio invectiva, qua universia illa sophorum gigantomachia plus quàm Herculea impugnatur audacia, doceturque nusquam certi quicquam, perpetui, & divini nisi in solidis eloquiis atque eminentia verbi Dei latere*, [Coloniæ Agrippinæ], apud Eucharium Agrippinatem, 1531; reed. a plana y renglón, [Coloniæ Agrippinæ], [apud Eucharium Agrippinatem?], 1532; denuo ad autore recognita, & marginalibus annotationibus aucta, [Coloniæ Agrippinæ], [apud Eucharium Agrippinatem?], 1539; ex postrema Auctoris recognitione, Coloniæ, apud Theodorum Baumium, sub Sole aureo, 1568; ex postrema Authoris recognitione, Coloniæ, apud Theodorum Baumium, sub signo Arboris, 1575 (reed. a plana y renglón, con el mismo pie de imprenta, Anno1584). [Salvo indicación expresa, se cita por la primera edición].

—, *De incertitudine et vanitate omnium scientiarum & artium liber,* lectu plane jucundus & elegans. Cum adjecto indice Capitum, Accedunt duo ejusdem Auctoris libelli; quorum unus est *de Nobilitate & præcellentia fœminei sexus, ejusdemque supra virilem eminentia*; Alter *de Matrimonio seu conjugio*, lectu etiam jucundissimi, Lugduni Batavorum, excudebat Severinus Matthæi, pro Officinis Abrahami Commelini et Davidis Lopes de Haro, 1643 [así en la port., en el frontis, 1644]; editio ultima, cum pluribus aliis collata, & ab innumeris mendis quibus scatebany repurgata, Hagæ Comitum [= Ka Haya], ex Typographia Adriani Vlacq, 1662; reed. de la ed. de 1643, Francofurti & Lipsiæ, Sumptibus Joh. Adami Pleneri, 1693; reed. a plana y renglón, Francofurti & Lipsiæ, Sumptibus Hæredum Plenerianorum, 1714.

—, *De occulta philosophia libri tres*, [Coloniæ], [Johannes Soter], [1533]; reed. Lugduni, apud Godefridum & Marcellum Beringos fratres, 1550; cum postillis in marginis et suis tabulis noviter additis, [Coloniæ], [s. n.], 1551; ed. Vittore Perrone Compagni, Leiden; New York, Köln, E. J. Brill (Studies in the History of Christian Thought, 48), 1992. [Salvo indicación expresa, se cita por la ed. crítica de 1992].

—, *Filosofía oculta*, trad. Hector V. Morel, Buenos Aires, Kier (Hécate), 1982.

—, *Henrici Cornelii Agrippæ ab Nettesheym Opera in duos tomos concinnè digesta*, nunc denuò sublatis omnibus mendis, in φιλομούσων gratiam accuratissimè recusa, Lugduni, per Beringos fratres, [*ca.* 1600], 2 vols.; reed. contrahecha, a plana y renglón, con el mismo pie de imprenta: Lugduni [*i.e.* Estrasburgo], per Beringos fratres [*i.e.* Zetzner], [*ca.* 1630?], 2 vols.

Aguado, Fray Pedro de, *Historia de Santa Marta y Nuevo Reino de Granada* [1573] ed. Jerónimo Bécker, Madrid, Establecimiento tipográfico de Jaime Ratés, 1916-1917, 2 vols.

Agustín de Hipona, *De civitate Dei*, ed. B. Dombart y A. Kalb, Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum: Series Latina, 47-48), 1955, 2 vols.

—, *De doctrina christiana*, en *PL*, vol. 34, cols. 15-122. [Cit. en cap. IV].

—, *De doctrina christiana; De vera religione,* ed. K. D. Daur y J. Martin, Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum: Series Latina, 32), 1962.

—, *De doctrina cristiana*, en *Obras de San Agustín, XV*, ed. bilingüe de Balbino Martín, 2.ª ed., Madrid, Ed. Católica (BAC), 1969, pp. 43-285.

—, *Epistulæ*, ed. A. Goldbacher, Wien, Verlag Hölder-Pichler-Tempsky (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 34.1, 34.2, 44, 57 y 58), 1895-1898, 5 vols.

Alberto Magno, *B. Alberti Magni Ratisbonenis episcopi, Ordinis Praedicatorum Opera Omnia*, cura et labore Stephani Cæsaris Augusti et Æmilii Borgnet, Parisiis, apud Ludovicum Vives, 1890-1899, 38 vols.

Alciato, Andrea, *Omnia Andreæ Alciati V. C. Emblemata* [1531], cum commentariis, quibus Emblematum omnium aperta origine, mens auctoris explicatur, et obscura omnia dubiaque illustrantur per Claudium Minoem Divionensem [= Claude Migault], Antuerpiæ, ex Officina Christophori Plantini, 1577.

Alexandre, ed. Jorge García López, Barcelona, Crítica (Clásicos y Modernos, 33), 2010.

Alfonso X el Sabio, *Cantigas de Santa María*, ed. Walter Mettmann, Madrid, Castalia, 1986-1989, 3 vols.

—, *Estoria de España*, El Escorial, Biblioteca del Real Monasterio de San Lorenzo, ms. Y-i-2; transcr. Lloyd A. Kasten y John Nitti, en *Admyte II: Archivo digital de manuscritos y textos españoles* [cd-rom], dir. Francisco Marcos Marín, Madrid, Micronet; Ministerio de Cultura, 1999, cnúm. 7.

—, *General Estoria: Primera parte*, ed. A. G. Solalinde, Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1930.

—, *Lapidario (según el manuscrito escurialense H.I.15)*, ed. Sagrario Rodríguez M. Montalvo, pról. Rafael Lapesa, Madrid, Gredos, 1981.

—, *Las Siete Partidas*: véanse *Partidas* y *Setena Partida*.

—, *Liber Razielis*: véase bajo el título.

—, *Liber Semiphoras*: véase bajo el título.

— [?], *Sapientissimi Arabum philosophi, Alphonsi, regis Castellæ, & c., Liber philosophiæ occultioris (præcipiè Metallorum) profundissiimus, cui titulum fecit: Clavis sapientiæ* en *Theatrum Chemicum: Volumen quintum*, Argentorati [= Estrasburgo], sumptibus Hæredum Lazari Zetzneri, 1622, vol. V, *tractatus* XIV, pp. 855-879; nueva ed., Argentorati, sumptibus Heredum Eberh. Zetzneri, 1660, vol. V, *trac.* XIV, pp. 766-786.

— [pseudo-], *Libro del tesoro*: véase bajo el título.

Alonso, Agustín, *Historia de las hazañas y hechos del invencible caballero Bernardo del Carpio*, Toledo, Pero López de Haro, 1585.

Alonso de Orozco, *Declamationes decem & septem pro Adventu Domini nostri Iesu Christi, usque ad Septuagesimam* [1569], ex tertia recognitione, apud Simonem à Portonarijs, 1576.

Álvarez, Diego, *De auxiliis divinæ gratiæ et humani arbitrii viribus, et libertate, ac legitima eius cum efficacia eorundem auxiliorum concordia libri duodecim* [Lyon, 1611], editio postrema ab ipso Auctore recognita et pluribus in locis aucta, Coloniæ Agrippinæ, apud Antonium Bœtzerum, 1622.

Amadís: véase Rodríguez de Montalvo, Garcí, *Amadís de Gaula*.

Annales Ecclesiastici Cæsaris S. R. E. Card. Baronii [1588-1607, vols. I-XII], Od[orici] Raynaldi [1646-1677, vols. XIII-XXIV] et Jac[obi] Laderchii [1728-1737, vols. XXXV-XXXVII], denuo et accurate excusi [...] ab Augustino Theiner, Barri Ducis [= Bar-le-Duc]; Parisiis, Ludovicus Guérin; [*postea*] Barri Ducis, ex Typis Cœlestinorum; Parisiis, apud Bloud et Barral Bibliopolas; [*et postea*] Barri Ducis; Parisiis; Friburgi Helvetiæ, ex Typis Consociationis Sancti Pauli [= L'Œuvre de Saint Paul], 1864-1883, 37 vols.

Antología castellana de relatos medievales (Ms. Esc. h-I-13), ed. C. Zubillaga, Buenos Aires, SECRIT, 2008.

Antonio, Nicolás, *Bibliotheca Hispana Nova, sive Hispanorum scriptorum qui ab anno MD ad MDCLXXXIV floruere notitia*, Matriti, apud Joachimum de Ibarra, 1783-1788, 2 vols.

Apolonio de Rodas, *Apollonii Rhodii Argonautica,* ed. H. Fraenkel, Oxonii, e Typographeo Clarendoniano (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis), 1961 (reimp. corr. 1970).

Apuleyo, Lucio, *Apología; Flórida*, trad. S. Segura Munguía, Madrid, Gredos, 1980.

Archivo Histórico Nacional, Inquisición, 90, Exp. 6: Proceso de fe contra Jaime Manobel.

—, Inquisición, MPD. 442: Libro manuscrito *Dietario Mágico* de mosén Jaime Manobel. Acompaña a Inquisición, 90, Exp. 6.

—, Inquisición, Libro 992, ff. 499r-544r, Relación de la causa de Pedro de Arruebo (ed. Gari, 1991: 368-390).

Arderique (Valencia, Juan Viñao, 1517), ed. Dorothy Molloy Carpenter, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 2000.

Argensola, Bartolomé Leonardo: véase Leonardo de Argensola, Bartolomé.

Ariosto, Ludovico, *Opere minori*, ed. Cesare Segre, Milano; Napoli, Riccardo Ricciardi, 1954.

—, *Orlando furioso*, ed. bilingüe e introd. de Cesare Segre y M.ª de las Nieves Muñiz, trad. de Jerónimo de Urrea [1549], Madrid, Cátedra, 2002, 2 vols.

Aristóteles, *Ars Poetica*, ed. Rudolph Kassel, Oxonii, e Typographeo Clarendoniano (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis), 1965.

—, *Περὶ ποιητικῆς = Ars Poetica = Poética*, ed. trilingüe de Vicente García Yebra, Madrid, Gredos, 1974. [Cit. en cap. VIII].

—, *Parva naturalia*, ed. David Ross, Oxford, Clarendon Press, 1955 (reimpr. 1970).

Arquelao [pesudo-], *Περὶ τῆς ἱερᾶς τέχνης (e cod. Casselano, fortasse auctore Heliodoro alchemista et poeta)*, en *Heliodori carmina quattuor ad fidem codicis Casselani*, ed. G. Goldschmidt, Giessen, Töpelmann (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, 19.2), 1923, pp. 50-59.

Auto de Clarindo, en *Cuatro comedias celestinescas*, ed. Miguel Ángel Pérez Priego, Valencia, UNED; Universidad de Valencia; Sevilla, Universidad de Sevilla, 1993, pp. 211-285.

Autoridades = Real Academia Española, *Diccionario* [*de Autoridades*] *de la Lengua Castellana*, Madrid, Francisco del Hierro, 1726-1739, 6 vols.; ed. facs., Madrid, Gredos, 1963, 6 t. en 3 vols.

—, *Tomo primero: A-B,* 2.ª ed. corregida y aumentada, Madrid, Joaquín Ibarra, 1770.

The Babylonian Talmud: Seder Mo'ed: Shabbath I, trad. I. Epstein, London, Soncino, 1938.

Bacon de Verulam, Francis, *Novum Organum sive Indica vera de interpretatione naturæ*, ed. G. W. Kitchin, Oxonii, e Typographeo Academico, 1855.

Bacon, Roger, *De secretis operibus artis et naturæ, et de nullitate magiæ*, en *Fr. Rogeri Bacon opera quædam hactenus inedita: Vol. I*, ed. J. S. Brewer, London, Longman, Green & Roberts (Rerum Britannicarum Medii Ævi Scriptores, published by the authority of the Lords Commisioners of Her Majesty's Treasury, under the direction of the Master of the Rolls, vol. 15), 1859, pp. 523-551.

—, *Opus Maius*, ed. John Henry Bridges, Oxford, Clarendon Press, 1897, 2 vols.

—, *Secretum secretorum cum glossis et notulis: Tractatus brevis et utilis ad declarandum quedam obscure dicta*, ed. Robert Steele y Alexander Strathern Fulton, Oxonii, e Typographeo Clarendoniano (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis) (Opera hactenus inedita Rogeri Baconi, fasc. V), 1920.

Baena, Juan Alfonso de, *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, ed. B. Dutton y J. González Cuenca, Madrid, Visor, 1993.

Baladro del sabio Merlín, en *Libros de caballerías. Primera parte: Ciclo artúrico-Ciclo carolingio*, ed. A. Bonilla y San Martín, Madrid, Bailly-Baillère (NBAE, 6), 1907, pp. 3-162.

Balbuena, Bernardo de, *El Bernardo o Victoria de Roncesvalles*, ed. Rosell (1851-1854: I, 137-399).

—, *El Bernardo del Carpio o la victoria de Roncesvalles: poema heroico*, nueva edición ilustrada por A. Saló, Barcelona, Octavio Viader, 1914. [Salvo mención expresa, se cita por la ed. de Rosell].

—, *Siglo de Oro en las selvas de Erífile* [1608], Madrid, Biblioteca Nacional de España, MSS/R.2831.

Baldo (Sevilla, Dominico de Robertis, 1542), ed. Folke Gernert, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 2002.

Bang, Thomas, עט הקרם [*'Eṭ ha-qeręm*, sed lege *ha-qędęm* = 'El cálamo de la antigüedad']: *Cælum Orientis et prisci mundi triade exercitationum literariarum repræsentatum*, Hauniæ [= Copenhague], typis Petri Mor-

singi [*sic*], sumptibus Petri Hauboldi Bibliop[olæ], 1657.

Barahona de Soto, Luis, *Las lágrimas de Angélica*, ed. J. Lara Garrido, Madrid, Cátedra, 1981.

Bârâyṯâ' də-L"B middôṯ də-Rabbî Ĕlî'ĕzĕr =
[*sic*] =ספר נתיבות עולם והוא ברייתא דל"ב מדות דרבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי | עם חידושים וביאורים מאתי צבי הירש [...] קאצינעלין בוגין מווילנא | ווילנא, בדפוס של המשותפים הנגידים וכו', שנת תקפ"ב] לפ"ק
[= *Sefer nəṯîḇôṯ 'ôlâm we-hû' Bârâyṯâ' də-L"B middôṯ də-Rabbî Ĕlî'ĕzĕr bənô šęl Rabbî Yôsê ha-Gəlîlî*, 'im ḥîddušîm wə-ḇê'ûrîm me'eṯ Ẕebî Hirš [...] Qaṣenelen Bogen mi-Vilna, Vilna, ba-ḏəfûs šęl ha-Mšûṯâfîm ha-Nəḡîḏîm wə-ḵû[llêh], šənaṯ TQP"B lif[râṯ] q[âṯân] = *Libro de los caminos del mundo, que es la baraitá de las XXXII reglas de Rabí Eliezer, hijo de Rabí José ha-Gelilí*, con adiciones y comentarios de Zebi Hirsch Katzenellenbogen de Vilna, Vilna, en la imprenta de los Nobles Asociados etc., año de la Creación [7]582 = 1822 d. C.].

Barrientos, Lope de, *Tratado del dormir y despertar y soñar: Ms. Escorial h.III.13*, ed. María Isabel Monetoya, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1995.

Basilio Valentino, *Azoth, sive Aureliæ occultæ Philosophorum, materiam primam, et decantatum, illum Lapidem Philosophorum filiis Hermetis solide, perspicue & dilucide explicantes, per Ænigma Philosophih cum, Colloquium Parabolicum Tabulam Smaragdinam Symbola Hermetis, Parabolas & Figuras Saturni*, M. Georgio Beato Fr. Interprete [1605], Francofurti, Typis ac sumptibus Ioannis Bringeri, 1613.

Belianís: véase Fernández, Jerónimo, *Hystoria del* [...] *cavallero don Belianís de Grecia*.

Berceo, Gonzalo de: véase Gonzalo de Berceo.

Bernal, Fernando, *Floriseo*, ed. Javier Guijarro, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 2003.

Biberstein, Paul, *De Enthusiasmo, sive fictitiis, imaginariis, affectatis et deceptorijs, nostri huhius & quorundam superiorum seculorum, Fanaticorum hominum, prætensi divinis (falsò dictù) Revelationibus, Disputatio*, quam præside Luca Osiandro [...] defendet M. ~, Tubingæ, Typis Theodorici Werlini, 1623.

Biblia Hebraica Stuttgartensia, ed. dir. por K. Elliger y W. Rudolph, 5.ª ed. rev. por A. Schenker, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

— *Sacra iuxta Vulgatam Clementinam*, ed. logicis partitionibus aliisque subsidiis ornata a Alberto Colunga et Laurentio Turrado, 10.ª ed., Madrid, BAC, 1996.

— — *iuxta Vulgatam versionem*, ed. Robert Weber, 3.ª ed. rev. por Bonifaz Fischer [*et al.*], Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1984; 5.ª ed. rev. por Roger Gryson, 2007.

—, ant. vers. griega: véase *Septuaginta*; véase además *Novum Testamentum*.

—, vers. esp.: veánse *Sagrada Biblia* y *(La) Santa Biblia*.

Blake, William, *The Four Zoas: The torments of Love & Jealousy in the Death and Judgement of Albion, the Ancient Man* [1797], en *The Complete Poetry & Prose*, ed. David V. Erdman, ed. rev., pres. Harold Bloom, New York, Doubleday, 1981; reimpr. Berkeley, University of California Press, 2008, pp. 300-407.

Blasco y Lanuza, Francisco de, *Patrocinio de ángeles y combate de demonios*, Real Monasterio de San Juan de la Peña, Juan Nogués, 1652.

Bolea y Castro, Martín de, *Libro del Orlando determinado*, Lérida, Miguel Prats, 1578.

Bordelon, Laurent, *L'histoire des imaginations extravagantes de Monsieur Oufle, causées par la lecture des livres qui traitent de la Magie,* [...], *de Sortileges, d'Enchantements, & d'autres superstisieuses pratiques*, à Paris, chez Nicolas Gosselin & Charles Le Clerc, 1710, 2 vols.; reed., à Paris, chez Duchesne, 1754, 5 t. en 1 vol.

Bose, Georg Matthias, *Sympathiam attractioni et gravitati substituit simul ad capessendos honores in philosophia summos et lauream poeticam humanissime invitat* ~, Vitembergae, ex officina Schlomachiana, [1756].

Botello de Moraes y Vasconcelos [= Botelho de Morais e Vasconcelos], Francisco, *Historia de las cuevas de Salamanca* [1731, 1.ª edición perdida], añadida y últimamente ajustada por él mismo en esta segunda impressión, Salamanca, Antonio Joseph Villargordo, 1734 [hay una segunda emisión con pie de imprenta contrahecho: León de Francia, [s. n.], 1734]; impressión nueva, mejorada por su author, Salamanca, Antonio Joseph Villargordo, 1737; [ed. corr., con el título alternativo de *Satryicón, o Cuevas de Salamanca*, en la licencia del ordinario (f. ¶¶1v-¶¶2r), en las sumas del privilegio y de la tasa (f. ¶¶2r-v), y en el inicio del texto (p. 1)], Salamanca, Antonio Villargordo, 1741; ed. Eugenio Cobo [según el texto de 1734], intr. Fernando R. de la Flor, Madrid, Tecnos, 1987. [Pese a la expresa petición del autor en la p. 2 de la ed. de 1741, por estar enteramente reescrita, se cita por la de 1734, salvo indicación expresa].

Brant, Sebastian, *Narragonice profectionis nunuquam satis laudata Navis*, per Iacobum Locher cognomento Philomusum, Suevum, in latinum traducta, et per Sebastianum Brant denuo sedulosque revisa & novam quadam exactaque emendatione elimata, in urbe Basiliensi, opera & promotione Ioannis Bergam de Olpe, 1498; reed. *Navis stultifera*, Basilee, per Nicolaum Lamparter, 1507.

Bravo, Cristóbal, *Testamento de Celestina* [1597], en *Pliegos poéticos españoles de la Biblioteca del Estado de Baviera de Munich*, ed. M. C. García de Enterría, Madrid, Joyas Bibliográficas, 1974.

Brown, Dan, *The Lost Symbol: A novel*, New York, Doubleday, 2009.

Bruno, Giordano, *De Magia* [*ca.* 1590], en *Iordani Bruni Nolani opera latine conscripta publicis sumptibus edita*, ed. Felice Tocco [*et al.*], Florentiæ, Typis sucessorum Le Monier, vol. III (1891), pp. 397-454; ed. digital por J. H. Peterson, Twilit Grotto Esoteric Archives, 1996, <http://tinyurl.com/mnb9y8w>; ed. digital por F. dell'Omodarme [*et al.*], en *Bivio: Biblioteca Virtuale on-line*, Pisa, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento SIGNUM, Scuola Normale Superiore di Pisa, 2008, <http://tinyurl.com/kox623j>.

—, *De la magia; De los vínculos en general*, trad. Ezequiel Gatto, Buenos Aires, Cactus, 2007. [Cit. en cap. III].

Bullaire de l'Inquisition française au XIVe siècle et jusquà la fin du Grand Schisme, ed. Jean-Marie Vidal, Paris, Letouzey et Ané, 1913.

Bullarium Romanum: Bullarum, Diplomatum et Privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum Taurinensis Editio, locupletior facta collectione novissima plurium brevium, epistolarum, decretorum actorumque Sanctæ Sedis a S. Leone Magno usque ad præsens, cura et studio Aloysii Tomassetti [*et aliorum*], auspicantibus S. R. E. Cardinalibus Francisco Gaude et Aloysio Bilo, Augustæ Taurinorum, Sebastiano Franco [*et aliis*] Editoribus, 1857-1872, 25 vols.

Bullarium Romanum novissimum, a Beato Leone Magno usque ad S. D. N. Urbanum VIII Opus absolutissimum: Tomus primus, ed. Laercio Cherubini, 3.ª ed. rev. por Angelo Maria Cherubini, Romæ, ex Typographia R. Cameræ Apostolicæ, 1638.

Burcardo de Worms, *Decretum*, Köln, Dombibliothek Codex 119; facs. digital en *Codices Electronici Ecclesiæ Coloniensis*, Köln, Erzbischöflichen Diözesan- und Dombibliothek Köln; Universität zu Köln, <http://tinyurl.com/l5u8wy9>.

Burgonovense [= da Borgonuovo], Archangelo, *Cabalistarum selectiora obscurioraque dogmata,* [...] *loculentissimis interpretationibus illustrata*, Venetiis, apud Franciscum Franciscium Senensem, 1569.

Buxtorf, Johann, *De abbreviaturis Hebraicis liber novus & copiosus. Cui accesserunt Operis Talmudici Brevis Recensio, cum ejusdem librorum & capitum Indice. Item Bibliotheca Rabbinica nova, cum Appendice, ordine Alphabetico disposita* [1613], editione hac ultima omnia castigatiora & locupletiora, Franequeræ [= Franeker (Holanda)], apud Jacobum Horreum, 1696.

—, *Grammaticæ Chaldaicæ et Syriacæ libri III*, Basileæ, Typis Conradi Waldkirchi [*sic*], impensis Ludovici König, 1615.

—, *Lexicon Hebraicum et Chaldaicum: Complectens omnes voces, tam primas quàm derivatas, quæ in Sacris Bibliis, Hebræâ, & ex parte Chaldæâ linguâ scriptis, extant* [1607], editio octava, Basileæ, Typis Johan. Brandmylleri, Sumptibus Johannis König & Fil., 1671.

Cabrera de Córdoba, Luis, *Historia de Felipe II, Rey de España*, ed. José Martínez Millán y Carlos Javier de Carlos Morales, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1998.

Calderón de la Barca, Pedro, *El mágico prodigioso*, en sus *Obras completas, I: Dramas*, ed. Ángel Valbuena Briones, 5.ª ed., Madrid, Aguilar, 1966, pp. 603-642 [Cit. en cap. XIV].

—, *El mágico prodigioso*, ed. Natalia Fernández Rodríguez, Barcelona, Crítica, 2008.

—, *El conde Lucanor*, en sus *Obras completas, II: Comedias*, ed. Ángel Valbuena Briones, 5.ª ed., Madrid, Aguilar, 1960, pp. 1955-2002.

Calvete de Estrella, Juan Cristóbal, *Torneo y Máscaras Ofrecidos por la Reina María de Hungría al Emperador Carlos V y al Príncipe Felipe... (1552)*, ed. Teresa Ferrer Valls, Valencia, UNED; Universidad de Valencia; Sevilla, Universidad de Sevilla, 1993.

Campeggi, Lorenzo [= Laurentius, tituli Sanctæ Anastasiæ S. R. E. Card.], *Constitutio quedã ad removẽndus abusus † ad cleri vitã reformãdã ordinatio*, Ratispone [= Ratisbona], [s. n.], 1524; reed. como *Constitutio ad removendos abusus, et Ordinatio ad Cleri vitam reformandam*, pref. de Christoph von Stadion, obispo de Augsburgo, [Augsburg], [Otmar], 1524.

Canini, Angelo, דִּקדּוּקָא דְּלִשָּׁן אֲרַמִּי [= *Diqdûqā' də-liššān Ărammī* 'Gramática de la lengua aramea'] = *Institutiones linguæ Syriacæ, Assyriacæ atque Thalmudicæ, unà cum Æthiopicæ, atque Arabicæ collatione*, Parisiis, apud Carolum Stephanum, 1554.

—, *Loci aliquot Novi Testamenti cum Hebræorum originibus collati atque historicè explicati* [1554], en *De locis S. Scripturae Hebraicis Angeli Caninii commentarius, et Antonii Nebrissensis quinquagena. Nunc primùms simul emendatiis edita. Accessit Gasparis Varrerii Lusitani de Ophira regione in Sacris litteris disputatio*, Antuerpiæ, sumptibus viduae et haeredum Io. Belleri, 1600, pp. 1-76.

Cantar de mio Cid, ed. Alberto Montaner Frutos, Madrid, Real Academia Española; Barcelona, Galaxia Gutenberg (Biblioteca Clásica, 1), 2011.

Capitularia regum Francorum: *Additæ sunt Marculfi Monachi & aliorum Formulæ veteres, & Notæ doctissimorum Virorum*, ed. Étienne Baluze [1677], ed. rev. Pierre de Chiniac de La Bastide, Parisiis, ex Typis Francisci-Augustini Quillau, 1780, 2 vols.

Cardano, Girolamo, *In Cl. Ptolomæi de Astrorum Iudiciis, aut (ut vulgo apellant) Quadripartitæ Constructionis Lib. IIII Commentaria*, ab autore postremim castigata, & locupletata. Hic accesserunt: eiusdem Cardani *De septerm erraticarum stellarum qualitatibus atque viribus liber posthumus, ante non visus; Geniturarum XII, ad hanc scientam rectè exercendan abservatu utilium, exempla*. Item Conradi Dyaspodii, mathematici Argent[orati] *Scholia et resolutiones seu Tabulæ in Lib. IIII Apotelesmaticos Cl. Ptolemæi*, unà cum *Aphorismis eorundem librorum*. Denoque brevis *Explicatio astronomici horologii Argentoratensis, ad veri & exact temporis investigationis extructi*, Basileæ, ex Officina Henricpetrina, 1578.

Cárdenas, Juan de, *Primera parte de los problemas y secretos maravillosos de las Indias* [1591], pról. José Terrés, México, Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, 1913.

Carena, César, *Tractatus de Officio Sanctiss.ᵉ Inquisitionis, et modo procedendi in causis Fidei, in tres partes divisus*, Cremonæ, apud Marc'Antonium Belpierum, 1641; novissima editio [in qua] addita fuit *Praxis Inquisitorum* Francisci Pegnæ cum Additionibus Carenæ, & *Tractatus de Strigibus* eiusdem Carenæ, Cremonæ, apud Jo. B. Belpierum, 1655; reed., Bononiæ, Typis Iacobi Montij, 1668.

Carmena y Millán, Luis, *Bibliografía de la Tauromaquia*, Madrid, Librerías Fernando Fe, 1883.

Casas, Bartolomé de las, *Apologética historia sumaria* [1527-1550], ed. Vidal Abril Castelló [*et al.*], [edición preparada por la Fundación «Instituto Bartolomé de las Casas», de los Dominicos de Andalucía], Madrid, Alianza (Obras completas de fray Bartolomé de las Casas, 6-8), 1992, 3 vols.

—, *Historia de las Indias* [1527-1561] ed. Miguel Ángel Medina [*et al.*], [edición preparada por la Fundación «Instituto Bartolomé de las Casas», de los Dominicos de Andalucía], Madrid, Alianza (Obras completas de fray Bartolomé de las Casas, 3-5), 1994, 3 vols.

Castañega, Martín de, *Tratado de las supersticiones y hechicerías* [1529], pról. Agustín González de Amezúa, Madrid, Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1946. [Cit. en cap. IV].

—, *Tratado de las supersticiones y hechizerías y de la possibilidad y remedio dellas*, ed. Juan Robert Muro Abad, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1994 [Cit. en caps. II y XII].

—, *Tratado de las supersticiones y hechizerías y de la possibilidad y remedio dellas* ed. Fabián A. Campagne, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires (Colección de Libros Raros, Olvidados y Curiosos), 1997.

—, *Tratado de las supersticiones y hechicerías*, ed. J. Dueso, San Sebastián, De la Luna, 2001. [Cit. en cap. VII].

Castillo, Hernando de, *Primera parte de la Historia general de Sancto Domingo y de su orden de Predicadores*, Madrid, Francisco Sánchez, 1584.

—, *Segunda parte de la Historia general de Sancto Domingo y de su Orden de Predicadores*, Valladolid, Diego Fernandez de Córdova, 1592.

Castillo, Juan del [= Ioannis Castellus], *Pharmacopœa universa medicamenta in officinis pharmaceuticis usitata complectens, & explicans*, Gadibus, apud Ioannem de Borja, 1622.

Castro, Álvaro de, *Libro segundo de don Clarián de Landanís*, ed. Javier Guijarro Ceballos, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 2000.

Cervantes, Miguel de, *Coloquio de los perros*, en sus *Novelas ejemplares* [1613], ed. Jorge García López, est. prel Javier Blasco, pres. Francisco Rico, Barcelona, CECE; Galaxia Gutenberg, 2005, pp. 539-623.

—, *Don Quijote de la Mancha*, ed. dir. Francisco Rico, Barcelona, Crítica; Instituto Cervantes, 1998 (Biblioteca Clásica, 50), 2 vols.

—, *La casa de los zelos y selvas de Ardenia*, en sus *Obras dramáticas*, ed. Francisco Ynduráin, Madrid, Atlas (Obras de Miguel de Cervantes Saavedra, II; BAE, 156), 1962, pp. 63-116.

—, *La cueva de Salamanca*, en sus *Entremeses*, ed. Alfredo Baras Escolá, Madrid, Real Academia Española; Barcelona, Galaxia Gutenberg (Biblioteca Clásica, 45), 2012, pp. 103-118.

—, *La Galatea*, ed. Juan Bautista Avalle-Arce, Madrid, Espasa-Calpe (Clásicos Castellanos: Nueva serie, 5), 1987.

—, *Persiles y Sigismunda = Los trabajos de Persiles y Sigismunda, Historia Setentrional*, ed. Rodolfo Schevill y Adolfo Bonilla, Madrid, Bernardo Rodríguez (Obras Completas de Miguel de Cervantes Saavedra), 1914, 2 vols.; = *Los trabajos de Persiles y Segismunda*, ed. Juan Bautista Avalle-Arce, Madrid, Castalia, 1964 (reimp. 1992); = *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, en Miguel de Cervantes, *Obra completa*, ed. Florencio Sevilla Arroyo y Antonio Rey Hazas, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, vol. II (1994), pp. 965-1383. [Salvo indicación expresa, se cita por la edición de Schevill y Bonilla].

Chiquitilla, Josef: véase Ibn Ĝîqaṭîlâ, Yôsef bẹn Aḫrâhâm.

Chronica Adefonsi Imperatoris, ed. Antonio Maya, en *Chronica Hispana sæculi XII, Pars I*, Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum: Continuatio Mediævalis, 71), 1990, pp. 109-248.

Cicerón, Marco Tulio, *De divinatione*, ed. R. Giomini, en *M. Tulli Ciceronis scripta quæ manserunt omnia*, fasc. 46, Leipzig, Teubner (Bibliotheca Scriptorum Græcorum et Romanorum Teubneriana), 1975, pp. 1-148

—, *De domo sua ad pontifices oratio*, ed. T. Maslowski, en *M. Tulli Ciceronis scripta quæ manserunt omnia*, fasc. 21, Leipizg, Teubner (Bibliotheca Scriptorum Græcorum et Romanorum Teubneriana, 1981, pp. 35-89.
—, *De natura deorum*, ed. W. Ax, en *M. Tulli Ciceronis scripta quæ manserunt omnia,* fasc. 45, Leipizg, Teubner (Bibliotheca Scriptorum Græcorum et Romanorum Teubneriana), 1933.
—, *La adivinación; El hado*, trad. Francisco Navarro y Calvo, Barcelona, Folio, 2003.
—, *Sobre la naturaleza de los dioses*, introd., trad. y nn. Ángel Escobar, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 269), 2001.
Ciruelo, Pedro, *Reprovación de las supersticiones y hechizerías: Libro muy útile y necessario a todos los buenos christianos*, Salamanca, Pedro de Castro, 1538. [Cit. en cap. II, salvo mención expresa].
—, *Reprovación de las supersticiones y hechizerías: Libro muy necessario. Agora de nuevo hechos ciertos apuntamientos que van con una ✠ señalados*, Salamanca, Pedro de Castro, 1541; ed. facs. con una noticia preliminar de Jesús Osácar Flaquer, Zaragoza, Ateneo (Tertulia Latassa), 1989. [Cit. en caps. I, IV y XVI].
—, *Tratado en el qual se repruevan todas las supersticiones y hechizerias*, con nuevas adiciones del Dotor Pedro Antonio Jofreu, Barcelona, Sebastián de Cormellas, 1628.
—, *Reprobación de las supersticiones y hechicerías (1530)*, ed. Alva Ebersole, Valencia, Albatros Hispanófila, 1978.
—, *Reprovación de las supersticiones y hechizerías (1538)*, ed. José Luis Herrero Ingelmo, Salamanca, Diputación de Salamanca, 2003. [Cit. en el cap. XI].
Clarián de Landanís I: véase Velázquez del Castillo, Gabriel, *Clarián de Landanís (Libro I)*.
Clarián de Landanís II: véase Castro, Álvaro de, *Libro segundo de don Clarián de Landanís*.
Claribalte: véase Fernández de Oviedo, Gonzalo, *Claribalte*.
Codex Thedosianus = Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis (AD 429-438), ed. Alexandr Koptev, en *The Roman Law Library*, dir. Yves Lassard y Alexandr Koptev, Université de Grenoble II, [s. a.], <http://tinyurl.com/ln6w7hx>.
Codex Voynich, Yale University, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, MS 408; facs. digital en <http://tinyurl.com/n9f220t>.
Código Penal de España, decretado por las Cortes en 8 de junio, sancionado por el Rey y mandado promulgar en 9 de julio de 1822, Madrid, Imprenta Nacional, 1822.
Coinci ~ Coincy, Gautier de: véase Gautier de Coinci.
Collange, Gautier de, *Tables et figures planispheriques, extensives & dilatatives des recte & averse, servants à l'universelle intelligence de toutes escritures tant metathestiques, transpositives, mythologiques, numerales, anomales, que orchemales*, en *Polygraphie et universelle escriture cabalistique de M. I. Tritheme Abbé*, traduicte par ~, Paris, par Benoît Prévost, pour Jacques Kerver, 1561, ff. 245r-300v.
Comedia Salvaje; Comedia Metamorfosea, ed. R. Narciso García-Plata, Cáceres, Universidad de Extremadura, 2000.
Comedia Tebaida, Comedia Serafina, Comedia Hipólita, en *De la comedia humanística al teatro representable*, ed. J. L. Canet, Valencia, UNED; Universidad de Valencia; Sevilla, Universidad de Sevilla, 1993.
Commentarius in epistulas catholicas; Tractatus in septem epistolas canonicas; Quaestiones vel glosæ in evangelio nomine. Quæstiones evangelii; Prebiarium de multorium exemplaribus; Dies dominica; Quæstiones tam de Novo quam de Vetere Testamento , ed. R.E. McNally, Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum: Continuatio Mediævalis, 108B), 1973, pp. 3-50.
Concilios visigóticos e hispanorromanos, ed. José Vives, col. Tomás Marín Martínez y Gonzalo Martínez Diez, Barcelona, Instituto Enrique Flórez, CSIC (España cristiana: Textos, 1), 1963.
Concilium Florentinum: Documenta et scriptores, I: Epistolæ pontificiæ ad Concilium Florentinum Spectantes, Roma, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1940-1946, 3 vols.
Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, *Redemptionis sacramentum: Instructio de quibusdam observandis et vitandis circa Sanctissimam Eucharistiam*, en <http://tinyurl.com/yky5a75>.
Constituciones Sinodales del Obispado de Barbastro mandadas publicar por don Iñigo Royo Arçobispo, Obispo de Barbastro, del Consejo de su Magestad. En la Sinodo que se celebró en su Palacio Episcopal en los dias quinze, y diez y seis de Mayo, del Año de 1674, Zaragoza, Herederos de Pedro Lanaja y Lamarca, 1674.
Conti, Pietro dei: véase Dei Conti, Pietro.
Copiale Cipher [= *Des Gesetzbuchs der hocherleuchtete Oculisten-Ordens geheimer Theil*], ed. Kevin Knight, Beáta Megyesi, Christiane Schaefer, Uppsala, Institutionen för lingvistik och filologi vid Uppsala universitet, 2012; <http://tinyurl.com/3rw92w6>.
El Corán, ed. bilingüe de Julio Cortés, Barcelona, Herder, 1999.
Córdoba, Rafael, *El sacro nombre de Augusto*, Sevilla, Joseph Padrino, 1749.

Corpus Iuris Civilis, ed. Paul Krueger, Theodor Mommsen, Rudolf Schoell y Wilhelm Kroll, Berolini, apud Weidmannos, 1872-1895, 3 vols.

Corral, Gabriel del, *Cintia de Aranjuez* [1629], Madrid, Biblioteca Nacional de España, MSS/R.1073.

Correas, Gonzalo, *Vocabulario de refranes y frases proverbiales (1627)*, ed. Louis Combet, revisada por Robert Jammes y Maïté Mir-Andreu, Madrid, Castalia, 2000.

Corte Real, Jerónimo, *Victoria concedida del cielo al señor don Juan de Austria, en el golfo de Lepanto de la poderosa armada Otomana en el año de nuestra salvación de 1572*, Lisboa, António Ribeiro, 1578.

Cortés, Jerónimo, *Libro de phisonomia natural y varios secretos de naturaleza, el qual contiene cinco tratados de materias differentes no menos curiosas que provechosas*, Valencia, en casa de Chrysóstomo Garriz, 1598.

—, *Libro de phisonomia natural y varios efetos de naturaleza, el qual contiene cinco tratados de materias differentes no menos curiosas que provechosas*, Alcala de Henares, en casa de Juan Gracián, 1607.

—, *Phisonomia y varios secretos de naturaleza: Contiene cinco tratados de materias diferentes, todos revistos y mejorados en esta quarta impression, a la qual se han añadido muchas cosas notables y de mucho provecho*, Barcelona, Gerónymo Margarit, a costa de Miguel Menescal, 1614.

—, *Fisonomía, y varios secretos de naturaleza*, [...] *expurgados según lo manda el Decreto de la Santa Inquisición de trece de junio del año mil setecientos quarenta y uno*, Madrid, en la Oficina de D. Manuel Martín, 1767.

—, *Lunario nuevo, perpetuo y general y Pronostico de los tiempos, universal. Contiene admirables y varios secretos de naturaleza* [...] *con los señales de vientos, luuias* [sic], *, terremotos, tempestades, y serenidad,* todo revisto y añadido en esta tercera impressión por el mismo autor, Madrid, en casa de Pedro Madrigal, a costa de Juan de Sarriá, 1598.

—, *Lunario nuevo, perpetuo y general, y pronóstico de los tiempos universal. Contiene admirables y varios secretos de naturaleza* [...], *con las señales de vientos, lluvias, terremotos, tempestades, y serenidad*, todo revisto y añadido en esta tercera [*sic*] impressión por el mismo Autor, Alcalá de Henares, en casa de Juan Gracián, 1606. [Es copia a plana y renglón de la anterior, por lo que la folación es común].

—, *Lunario y pronóstico perpétuo*, novísima edición hecha en vista de cuantas se han publicado hasta el día, revisada y considerablemente aumentada, Madrid, Manuel Minuesa, 1859.

Covarrubias, Sebastián de, *Emblemas morales*, Madrid, Luis Sánchez, 1610.

—, *Memorial de pecados y aviso de la vida cristiana* [1516], ed. M.ª Jesús Framiñán y Mariano Quirós García, Madrid, Real Academia Española, 1999.

—, *Tesoro de la lengua castellana o española* [1611], ed. Felipe C. R. Maldonado, rev. Manuel Camarero, Madrid, Castalia, 1995. [Cit. en cap. II]

—, *Tesoro de la lengua castellana o española*, ed. dir. por Ignacio Arellano y Rafael Zafra, Madrid [*et alibi*], Iberoamericana [*et aliæ*] (Biblioteca Áurea Hispánica, 21), 2006.

Crollius, Osvaldus [= Oswald Croll], *Basilica Chymica, continens Philosophicam propria laborum experientia confirmatam descriptionem & usum remediorum Chymicorum selectissimorum è Lumine Gratiæ & Naturæ desumptorum. In fine libri additus est eiusdem Autoris Tractatus novum de Signaturis rerum ine ternis*, Francofurti, apud Claudium MArnium & heredes Joannis Aubrii, 1609.

—, *Tractatus de signaturis internis rerum, seu de vera et viva Anatomia majoris et minoris mundi*, publicado como anejo de la *Basilica Chymica* (1609), con paginación propia.

—, *De signatura internis rerum: Die lateinische editio princeps (1609) und die deutsche Erstübersetzung (1623)*, ed. Wilhelm Kühlmann y Joachim Telle, Stuttgart, Steiner (Heidelberger Studien zur Naturkunde der frühen Neuzeit, 5), 1996.

Crónica del moro Rasis: Versión del Ajbār mulūk al-Andalus de Aḥmad ibn Muḥammad ibn Mūsà al-Rāzī, 889-955; romanzada para el rey don Dionís de Portugal hacia 1300 por Mahomad, alarife, y Gil Pérez, clérigo de don Perianes Porçel, ed. Diego Catalán y M.ª Soledad de Andrés, Madrid, Gredos, 1975.

Crónica Geral de Espanha de 1344, ed. Luís Filipe Lindley Cintra, Lisboa, Academia Portuguesa da História; Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1951-1990, 4 vols.

Crónicas anónimas de Sahagún, ed. Antonio Ubieto Arteta, Zaragoza, Anubar (Textos medievales, 75), 1987.

Cruz, Juan de la: véase Juan de la Cruz.

Cuento de Tristan de Leonis: Edited from the Unique Manuscript Vatican 6428, ed. G. T. Northup, Chicago, University of Chicago Press, 1928.

Cueva, Juan de la, *Comedia de la constancia de Arcelina*, en *Primera parte de las comedias y tragedias de Joán de la Cueva*, segunda impressión, [...] enmendados muchos yerros y faltas de la primera, Sevilla, Joan de León, 1588, ff. 137r-164v; facs. digital en <http://tinyurl.com/mfhhjrl>.

—, *El príncipe tirano*, en *Teatro español del Siglo de Oro: (Base de datos de texto completo)* [cd-rom], Chadwyck–Healey, Inso Corporation, 1997-1998.

Da Como, Bernardo, *Lucerna inquisitorum hæreticæ pravitatis, et eiusdem Tractatus de strigibus* [1584], cum

annotationibus Francisci Pegnæ, Venetiis, apud MArcum Antonium Zalterium, 1596.
Dasypodius, Conrad: véase bajo Cardano, Girolamo.
Decretum Burchardi: véase Burcardo de Worms.
Dei Conti, Pietro [= Petrus de Comitibus], *Tractatus de Deo uno, seu De Divinis Perfectionibus*, Venetiis, Typis Dominici Milochi, 1682.
Delicado, Francisco, *La lozana andaluza*, ed. C. Allaigre, Madrid, Cátedra, 2003 [Cit. en cap. VII].
—, *La lozana andaluza*, ed. Jacques Joset y Folke Gernert, Barcelona, CECE; Galaxia Gutenberg (Biblioteca Clásica, 22), 2007.
—, *Retrato de la Lozana Andaluza*, ed. A.o Pérez Gómez, Valencia, Tip. Moderna, 1950. [Cit. en cap. III].
Della Porta, Giovanni Battista [= Giovambattista / Gianbattista], *De furtivis literarum notis, vulgò de ziferis libri IIII*, Neapoli, apud Ioannem Mariam Scotum, 1563.
—, *De furtivis literarum notis, vulgò de ziferis Libri Quinque: Altero libro superaucti, & quamplurimis in locis locupletati*, Neapoli, apud Ioannem Baptistam Subtilem, 1602. [Salvo indicación expresa, se cita por esta edición].
—, *De occultis literarum notis, seu Artis animi sensa occulte alijs significandi, aut an alijs significata explicandi enodandique Libri IIII*, Montisbeligardi [= Montbéliard], apud Iacobum Foillet, expensis Lazari Zetzneri, 1593; editio secunda, priore castigatior, Argentorati [= Estrasburgo], impensis Lazari Zetzneri, 1603.
—, *De occultis literarum notis seu Artis animi sensa occulte aliis significandi, aut an aliis significata explicandi epodandique Libri Quinque*, Argentorati, impensis Lazari Zetzneri bibliopolæ, 1606.
—, *Magiæ naturalis, sive De miraculis rerum naturalium libri IIII* [1558], Antuerpiæ, ex Officina Christophori Plantini, 1560.
—, *Magiæ naturalis libri XX*, Neapoli, apud Horatium Salvianum, 1589; ~, *in quibus scientiarum Naturalium divitiæ & deliciæ demonstrantur*, ab ipso quidem authore ante biennium aducti, nunc verò ab infinitis, quibus editio illa scatebat mendis, optimè repurgati, Francofurti, apud Andreæ Wecheli heredes, Claudium Marnium & Ioannem Aubrium, 1591.
Demanda del Santo Grial, en *Libros de caballerías. Primera parte: Ciclo artúrico-Ciclo carolingio*, ed. A. Bonilla y San Martín, Madrid, Bailly-Baillère (NBAE, 6), 1907, pp. 163-338.
Demóstenes, *Demosthenis Orationes*, ed. S. H. Butcher, Oxonii, e Typographeo Clarendoniano (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis), 1903.
Dias, Duarte, *La conquista que hicieron don Fernando y doña Isabel en el reino de Granada*, Madrid, Viuda de Alonso Gómez, 1590.
Dictionnaire de l'Académie françoise [1694], ed. digital en <http://tinyurl.com/kokh5b9>.
Diego García de Campos, *Planeta: (Obra ascética del siglo XIII)*, ed. M. Alonso, Madrid, CSIC, 1943.
Draconcio, Blosio Emilio, *Romulea*, en *Poetæ Latini Minores, V*, ed. Friedrich Vollmer (*post* Emil Baehrens), Leipzig, Teubner (Bibliotheca Scriptorum Græcorum et Romanorum Teubneriana), 1914, pp. 108-192.
Drusius, Johannes [= Johannes van den Driesch], *De litteris* מֹשֶׁח וְכָלֵב [= *mošęḥ wəḵāleḇ*] *libri duo*, editio postrema emendatior & auctior, Lugduni Batavorum [= Leiden], ex Officina Plantiniana, apud Christophorum Raphelengium, 1599; ed. rev., *De litteris Mosche Vechaleb libri duo*, editio tertia eademque postrema, duabus prioribus auctior & multo emendatior, Franekeræ [= Franeker (Holanda)], excudebat Ægidius Radæus [= Gilles van den Rade], 1608. [Esta tercera edición se incluye también, con portada y paginación propias, en los *Opuscula* de 1609].
—, *Alphabetum Ebraicum Vetus, interpretationes connexionesque nominum Alphabeti, ex Hieronymo & Eusebio, C. Sententiæ veterum sapientium triplici charactere, Ebraico, Latino, & Græco, secundum antiquam scribendi consuetudinem* [1587], Franekeræ, excudebat Ægidius Radæus [= Gilles van den Rade], 1609. [Esta edición se incluye, con portada y paginación propias, en los *Opuscula* de 1609].
—, *Opuscula quæ ad Grammaticam spectant, omnia, in unum volumen compacta*, Franekeræ, excudebat Ægidius Radæus [= Gilles van den Rade], 1609.
—, *Grammatica Linguæ Sanctæ nova, in usum Academiæ quæ est apud Frisios occidentales*, Franekeræ, excudebat Ægidius Radæus [= Gilles van den Rade], 1612.
Du Cange, Charles du Fresne, Sieur, *Glossarium mediæ et infimæ Latinitatis* [1678], con supl. de P. Carpenter [*et al.*], Niort, L. Fabre, 1883-1887; reimp., Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1954, 10 vols.; reed. digital interrogable, Paris, École nationale des chartes, <http://ducange.enc.sorbonne.fr/>.
—, *Glossarium ad Scriptores mediæ et infimæ Græcitatis,* Lugduni, sumptibus Anissoniorum, Joannis Posuel et Claudii Rigaud, 1688, 2 vols.
Eimeric, Nicolau, *Directorium inquisitorũ. ¶Sequuntur decretales tituli de summa trinitate et fide catholica* [f. a 1r, portada] = *Lib*[*er*] *directorium inquisito® „ editu3 a fratre Nicholao Eymerici „ Ordinis fratrũ Pre-*

dicato® [f. a3r*a-b*, preliminares] = *Directoriũ inquisitorum heretice prauitatis cõpilatũ Auinione p fratrẽ Nicholaũ Eymerici* [f. ® 8v, colofón], Barchinone, per Iohãnem Luschner Alemanum, sub factis † expensis Reuerendissimi dñi Didaci de Deça Ep̃i Palentini, 28.09.1503.

—, *Directorium inquisitorum* [1376], denuo ex collatione plurium exemplarium emendatum, [et] locupletatum cum scholiis seu annotationibus eruditissimis D. Francisci Pegñæ [= Francisco Peña], Romæ, in ædibus Populi Romani, 1578. [Salvo indicación expresa, se cita por esta edición].

—, *Directorium inquisitorum*, cum commentariis Francisci Pegñæ [*sic*], in hac postrema editione iterum emendatum, & auctum, & multis litteris Apostolicis locupletatum, Romæ, in ædibus Populi Romani, apud Georgium Ferrarium, 1587; reed., Venetiis, Sumptibus Simeonis Vasalini, 1595.

— y Francisco Peña, *El manual de los inquisidores por el hermano Nicolau Eimeric, dominico. Con comentarios de Francisco Peña* [...] *Aviñón, 1376. Roma, 1578*, trad. Luis Sala Molins, Barcelona, Muchnik, 1983.

Encina, Juan del, *Égloga de Plácida y Vitoriano*, en *Teatro Completo*, ed. M. A. Pérez Priego, Madrid, Cátedra, 1991, pp. 287-371.

Engel, Johann [= Iohannes Angelus], *Astrolabium planum in tabulis ascendens continens qualibet hora atque minuto. Equationes domorum celi. Moram nati in utero matris cum quodam tractatu nativitatum utili ac ornato. Necnon horas inequales pro quolibet climate mundi*, Erhardi Ratdolt Augustensis [...] eximia industria & [...] arte, Auguste Vindelicorum [= Augsburg], vigesimoseptimo [*fortasse* decimoseptimo *legendum est*] kalendas Novembris M.cccc.lxxxviij. [= 16.10.1488 (?)]; reed., Venetijs, per Iohannem Emericum de Spira, 09.06.1494; facs. digitales de la Bayerische Staatsbibliothek accesibles, respectivamente, en <http://tinyurl.com/og7ypna> y en http://tinyurl.com/owtxjt5>.

—, *Astrolabio plano con las tablas del ascendente: contiene todas las horas y minutos, las ecuaciones de las casas del cielo, la permanencia del concebido en el útero materno, con un tratado sobre las natividades útil y bello, sin olvidar las horas desiguales en los diversos climas del mundo*, [vers. esp. a partir del incunable de 1494], trad. Mariano Gracia Moros, corr. y nn. Juan Francisco Esteban Lorente, Zaragoza, Ibercaja, 1995.

Epistolæ sæculi XIII e regestis pontificum Romanorum selectæ, ed. Georg Heinrich Pertz y Karl Rodenberg, Berolini, apud Weidmannos (Monumenta Germaniæ Historica), 1883-1894, 3 vols.

Ercilla, Alonso de, *La Araucana*, ed. Isaias Lerner, Madrid, Cátedra, 1993.

Errores Gazariorum, seu illorum qui scobam vel baculum equitare probantur (*ca*. 1450), ed. Hansen (1901: 118-122, doc. II.25a).

Estacio, Publio Papinio, *Thebais*, ed. Alfred Klotz [1908], rev. Th. C. Klinnert, Leipzig, Teubner (Bibliotheca Scriptorum Græcorum et Romanorum Teubneriana), 1973.

Eusebio de Cesarea, *Eusebii Pamphili de vita Constantini libri IV, et panegyricus atque Constantini ad sanctorum cœtum oratio*, ed. Friedrich Adolph Heinichen, Lepizig, G. Nauckius, 1830.

—, *Vita Constantini*, en *Eusebius Werke, Band 1.1: Über das Leben des Kaisers Konstantin*, 2.ª ed., ed. F. Winkelmann, Berlin, Akademie Verlag; Walter de Gruyter, 1991, pp. 3-151.

La espantosa y admirable vida de Roberto el Diablo [1509], en *Historias caballerescas del siglo XVI*, ed. Nieves Baranda, Madrid, Turner (Biblioteca Castro), 1995, vol. I, pp. 545-584.

Espejo I: véase Ortúñez de Calahorra, Diego, *Espejo de príncipes y cavalleros*.

Espejo II: véase Sierra, Pedro de la, *Espejo de príncipes y caballeros* (Segunda parte).

Espina, Alfonso de, *Fortalitium fidei = Fortalicium fidei contra iudeos saracenos aliosq3 christiane fidei inimicos* [1459], [Argentinæ = Estrasburgo], [Johannes Mentelin], [1462]; reed., [Lyon], [Gulielmus Balsarin], 22.05.1487; reed., Nürnberg, impensis Antonij Koberger, 25.02.1494; facs. digitales de la Biblioteca Digital Hispánica, © 2007, accesibles, respectivamente, en <http://tinyurl.com/ndz6kqw>, <http://tinyurl.com/o2vcj8a> y <http://tinyurl.com/njenrbl>. [Salvo indicación expresa, se cita por el incunable de 1462].

Espinel, Vicente, *Vida del escudero Marcos de Obregón*, ed. M.ª Soledad Carrasco Urgoiti, Madrid, Castalia, 1972, 2 vols.

Espinosa, Nicolás, *La segunda parte del Orlando, con el verdadero suceso de la famosa batalla de Roncesvalles, fin y muerte de los doze Pares de Francia*, Amberes, Martín Nucio, 1557.

Eurípides, *Medea*, en *Euripidis fabulæ. Tomus I*, ed. J. Diggle, Oxonii, e Typographeo Clarendoniano (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis), 1984, pp. 93-155.

Falero, Francisco, *Tratado del Esphera y del Arte del Marear, con el regimiento de las alturas, con algunas reglas nuevamente escritas muy necessarias*, Sevilla, Juan Cromberger, 1535.

Feijoo y Montenegro, Benito Jerónimo, *Obras escogidas*, pról. Vicente de la Fuente, Madrid, Sucesores de Hernando (BAE, 56), 1903.

—, *Theatro crítico universal, o Discursos varios en varios géneros de materias, para desengaño de errores comunes* [1726-1739, 8 vols. + 1 supl., 1740, aparecido como vol. IX, pero refundido con los otros ocho en la ediciones posteriores], nueva impresión en la cual van puestas las adiciones del *Suplemento* en sus lugares,

Madrid, Joaquín Ibarra [*et al.*], a costa de la Real Compañía de Impresores, y Libreros, 1778-1779, 8 vols.; reed. en *Biblioteca Feijoniana: Edición digital de las Obras de Benito Jerónimo Feijoo*, Oviedo, Fundación Gustavo Bueno (Biblioteca Filosofía en español), 1998 (rev. 2004), <http://tinyurl.com/mcel57p>.

—, *Uso de la mágica*, Barcelona, Índigo, 2003.

Felixmarte: véase Ortega, Melchor de, *Felixmarte de Hircania*.

Fernández, Jerónimo, *Hystoria del magnánimo, valiente e invencible cavallero don Belianís de Grecia*, introd., texto crítico y notas Lilia E. F. de Orduna, Kassel, Reichenberger, 1997, 2 vols.

Fernández, Lucas, *Égloga o Farsa del Nascimiento*, en *Farsas y Églogas*, ed. M. J. Canellada, Madrid, Castalia, 1976, pp. 189-210.

Fernández, Sebastián, *Tragedia Policiana*, en Marcelino Menéndez Pelayo, *Orígenes de la novela, III*, Madrid, Bailly-Baillière, 1910, pp. 1-59. [Cit. en el cap. IV].

—, *Tragedia Policiana*, en Luis Mariano Esteban Martín, *Edición y estudio de la «Tragedia Policiana» de Sebastián Fernández* [tesis doctoral], Madrid, Universidad Complutense, 1992.

Fernández de Santaella, Rodrigo, *Vocabulario eclesiástico* [1499], ed. Gracia Lozano, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1992.

Fernández de Oviedo, Gonzalo, *Claribalte*, ed. María José Rodilla León, México, UAM; UNAM, 2002.

Féval, Paul (père), *La vampire* [1856], Paris, E. Dentu, 1891.

Ficino, Marsilio, *De amore*, trad. y est. prel. Rocío de la Villa Ardura, Madrid, Tecnos, 1986.

—, *De vita libri tres* [1489] = *Three books on life*, ed. Carol V. Kaske, Binghamton ny, Center for Medieval and Early Renaissance Studies, State University of New York, 1989.

— (trad.), Iamblichvs, *de Mysteriis Ægyptiorum, Chaldeorum, Assyriorum;* Proclvs *in Platonicum Alcibiadem, atque Dæmone; Idem, de Sacrificio & magia;* Porphyrivs *de Divinu atque dæmonibus;* Psellvs *de Dæmonibus;* Mercvrii *Trismegisti Pimander; Eiusdem Asclepius*, Marsilio Ficino Florentino interprete, Lugduni, apud Ioan. Tornæsium, 1577.

Figueroa, Francisco de, *Poesía*, ed. Mercedes López Suárez, Madrid, Cátedra, 1989.

Flamel, Nicolas [pseudo-], *Le Sommaire Philosophique*, en *De la transformation metallique, trois anciens tractez en rithme Françoise*, à Paris, chez Guillaume Guillard & Amaury Warancore, 1561, ff. 53r-64r.

—, *Le livre des figures hiéroglyphiques de Nicolas Flamel Escrivain, ainsi qu'elles sont en la quatriesme Arche du Cymetière des Innocens à Paris, entrant par la porte, ruë Sainct Denys, devers la main droicte, ave l'explication d'icelles par ledit Flamel, traitant de la transmutation metallique*, en *Trois traitez de la philosophie naturelle non encore imprimez*, le tout traduit par P. Arnauld, sieur de La Chevalerie, gentil-homme Poitevin, à Paris, chez Guillaume Marette, 1612, pp. 47-93.

—, *El libro de las figuras jeroglíficas*, ed. fac. del texto de 1612 con trad. de Gloria Peradejordi Salazar, Barcelona, Obelisco (Tradición Hermética), 1982.

—, *Musique de N. Flamel*, en *Le sentier des sentiers, d'Arnauld de Villeneufue* [*sic*], traduction françoise du sieur Gaucher P., à Paris, chez Ieremie & Christophle Perier, 1624, p. 24.

Fludd, Robert [= Robertus de Fluctibus], [*Utriusque Cosmi maioris scilicet et minoris metaphysica, physica atque technica historia, in duo volumina secundum Cosmi differentiam divisa*]: *Tomus primus de Macrocosmi Histori*, Oppenhemii, typis Hieronymi Galleri, ære Ioannis-Theodori de Bry, 1619.

—, [*Utriusque Cosmi maioris scilicet et minoris metaphysica, physica atque technica historia, in duo volumina secundum Cosmi differentiam divisa*]: *Tomus secundus de supernaturali, naturali, præternaturali et contranaturali Microcosmi historia*, Oppenhemij, tÿpis Hieronÿmj Galleri, impensis Ioannis Theodorj de Brÿ, 1619.

Florisando: véase Páez de Ribera, Ruy, *Florisando*.

Floriseo: véase Bernal, Fernando, *Floriseo*.

Frachet, Gérard de: véase Gérard de Frachet.

Forum Turolii = El Fuero Latino de Teruel, ed. Jaime Caruana, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1974.

Fuero de Alarcón y *Fuero de Alcaraz:* ed. Jean Roudil, *Les Fueros d'Alcaraz et d'Alarcon: Edition synoptique avec les variantes du Fuero d'Alcaraz, introduction, notes et glossaire,* Paris, Klincksieck, 1968, 2 vols.

Fuero de Andújar, ed. facs. del ms. de la Fundación Lázaro Galdiano, con est. de Félix Martínez Llorente y transcr. de Emiliano González Díez, Andújar, Pablo Quesada (por el REVIPE), 2006.

Fuero de Baeza, facsímil del MS. 2/10/1 del Archivo Municipal de Baeza, ed. Jean Roudil, ests. introds. de M.ª Antonia Carmona Ruiz [*et al.*], Baeza, Ayuntamiento; Jaén, Universidad, 2010.

Fuero de Cuenca: *Formas primitiva y sistemática: texto latino, texto castellano y adaptación del Fuero de Iznatoraf*, ed. Rafael de Ureña y Smenjaud, Madrid, Academia de la Historia, 1935; ed. facs. con introd. de R. Escutia, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2003.

Fuero de Iznatoraf: véase bajo *Fuero de Cuenca*.

El Fuero de Teruel, ed. Max Gorosch, Stockholm, Almquist & Wiksells (Leges Hispanicæ Medii Ævi, 1), 1950.

El Fuero de Zorita de los Canes, según el códice de la Biblioteca Nacional (siglo XIII al XIV), sus relaciones con el Fuero Latino de Cuenca y el romanceado de Alcázar, ed. Rafael de Ureña y Smenjaud, Madrid, Real Academia de la Historia (Memorial Histórico Español, XLIV), 1911.

Fueros, Observancias y Actos de Corte del Reino de Aragón, ed. Pascual Savall y Dronda y Santiago Penén y Debesa, Zaragoza, Establecimiento Tipográfico de Francisco Castro y Bosque, 1866, 2 vols.; ed. facs. con un vol. compl. por Jesús Delgado Echeverría [*et al.*], Zaragoza, El Justicia de Aragón; Ibercaja, 1991, 3 vols.

Gaffarel, Jacques, *Curiositez inouyes sur la sculpture talismanique des Persans, horoscope des Patriarches, et lecture des Estoilles*, à Paris, chez Hervé du Mesnil, 1629.

Galatino, Pietro, *Opus de Arcanis Catholicæ Veritatis: Hoc est, In omnia difficilia loca Veteris Testamenti ex Talmud alijsq[ue] Hebraicis libris, quum ante natum* Christvm*, tum post scriptis, contra obstinatam Iudæorum perfidiam, absolutissimus Commentarius* [1516], Basileæ, excudebat Ioannes Hervagius, 1550.

Gálvez Montalvo, Luis, *El pastor de Fílida* [1582], en Marcelino Menéndez Pelayo, *Orígenes de la novela; II: Novelas de los siglos XV y XVI*, Madrid, Bailly-Bailliére e hijos (NBAE, 7), 1907, pp. 399-484; ed. de Miguel Ángel Martínez San Juan, *Estudio y edición de* El Pastor de Fílida *por Luis Gálvez de Montalvo*, tesis doctoral, Madrid, Universidad Complutense, 1999, <http://tinyurl.com/kmb524a>. [Salvo mención expresa, se cita por esta edición].

García de Salazar, Lope, *Bienandanzas e fortunas*, ed. Ana María Marín Sánchez, València, Universitat (Parnaseo: Textos Lemir), [s. a.], <http://tinyurl.com/qexabzr>.

García Lorca, Federico, *Obras completas*, ed. Arturo del Hoyo, pról. Jorge Guillén, epíl. Vicente Aleixandre, 8.ª ed., Madrid, Aguilar, 1965.

Garcilaso de la Vega: véase, Lasso de la Vega, García.

Garrido de Villena, Francisco, *El verdadero suceso de la famosa batalla de Roncesvalles*, Valencia, Juan de Mey, 1555.

Gautier de Coinci [o Coincy], *Les miracles de Nostre Dame*, éd. Frédéric Koenig, Genève, Droz (Textes littéraires français, 64, 95, 131 et 176), 1955-1970, 4 vols.

—, *Le miracle de Théophile ou Comment Théophile vint à la pénitence*, ed. Annette Garnier, Paris, Honoré Champion (Textes et Traductions des Classiques Français du Moyen Âge, 6), 1998.

Ġāyatu l-ḥakīmi wa-aḥaqqu n-natīǧatayni bi-t-taqdīmi l-mansūbu ilà Abī-l-Qāsimi Maslamati bni Aḥmadi al-Maǧrīṭiyyi = Picatrix: das Ziel des Weisen, von Pseudo-Maǧrīṭī, ed. Hellmut Ritter, Leipzig, B. G. Teubner (Studien der Bibliothek Warburg, 12), 1933.

—, vers. lat. medieval: *Picatrix: The Latin version of the Ghāyat al-Ḥakīm*, ed. David Pingree, London, The Warburg Institute, University of London (Studies of the Warburg Institute, 39), 1986.

—, vers. alem. moderna: *Picatrix: das Ziel des Weisen, von Pseudo-Maǧrīṭī: German version*, trad. Hellmut Ritter y Martin Plessner, London, The Warburg Institute, University of London (Studies of the Warburg Institute, 27), 1962.

—, vers. esp. moderna: Abul-Casim Maslama Ben Ahmed [*sic*], *Picatrix: El fin del sabio y el mejor de los dos medios para avanzar*, trad., introd. y nn. Marcelino Villegas, Madrid, Editora Nacional (Biblioteca de Visionarios, Heterodoxos y Marginados, 20), 1982.

Gérard de Frachet [= Gerardus Lemovicensis], *Vitæ fratrum Ordinis Prædicatorum, necnon cronica ordinis 1203-1254*, ed. Benedictus Maria Reichert, præf. J. J. Berthier, Lovanii, Typis Charpentier & J. Schoonjans (Monumenta Ordinis Fratrum Prædicatorum Historica), 1896.

Gerson, Jean, *Opera Omnia: Novo ordine digesta, & in V Tomos distributa*, ad manuscriptos codices quamplurimos collata, & innumeris in locis emendata, quædam etiam nunc primùm edita, [...] operâ & studio M. Lud[ovici] Ellies du Pin, Antwerpiæ, Sumptibus Societatis, 1706, 5 vols.

Gil Polo, Gaspar, *La Diana enamorada*, ed. Francisco López Estrada, Castalia, Madrid, 1987.

Giner, Miguel, *El sitio y toma de Anvers*, Milán, Pacífico Poncio, 1587.

Giorgio, Francesco [= Francesco Zorzi], *De harmonia Mundi totius cantica tria*, Parisiis, apud Andream Berthelin, in domo Gulielmi Rolandi, 1544.

Giraldo, Mathias de [pseud.?], *Histoire curieuse et pittoresque des sorciers, devins, magiciens* [...] *depuis l'antiquité jusqu'à nos jours*, revue et augmentée par M. Fornari, Paris, B. Renault, 1846.

Glanvil, Joseph, *Saducismus triumphatus, or full and plain evidence concerning Witches and Apparitions*, 3th ed. with additions, London, printed for A. L., and sold by Roger Tuckyr, 1700.

Goethe, Johann Wolfgang von, *Faust: Eine Tragödie* [1808], ed. K. H. Hucke, Münster, Aschendorff, 2008.

Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, ed. Fernando Baños, Madrid, Real Academia Española; Barcelona, Galaxia Gutenberg (Biblioteca Clásica, 3), 2011.

—, *Obras completas de Gonzalo Berceo*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1974.

Gordonio, Bernardo, *Lilio de medicina: un manual básico de medicina medieval,* ed. crítica de la versión espa-

ñola (Sevilla 1495) por John Cull y Brian Dutton, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1991.
Gracián, Baltasar, *El Criticón* [1651-1657], ed. Miguel Romera-Navarro, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1938-1940, 3 vols.
Grimoire du pape Honorius, avec un recueil des plus rares secrets, Rome, [s. n.], 1760.
Grosse, Henning (ed.), *Magica, seu mirabilium historiarum de spectris et apparitionibus spirituum, item de magicis & diabolicis incantationibus: De Miraculis, Oraculis*, Vaticinijs, Divinationibus [...] & imposturis malorum Dæmonum *libri II, ex probatis et fide dignis historarium scriptoribus diligenter collecti*, Islebiæ [= Eisleben], cura, typis & sumptibus Heninningi Grosij, 1597; reed. como *Magica. De spectris et apparitionibus spiritū. De vaticiniis, Divinationibus, &c.*, Lugd[uni] Batavorum [= Leiden], apud Franciscum Hackium, 1656.
Guazzo, Francesco, *Compendium maleficarum, ex quo nefandissima in genus humanum opera venefica, ac ad illa vitanda remedia conspiciuntur* [1608], in hac secunda æditio [*sic*] ab eodem authore [...] auctum et remedijs locupletatum, Mediolani, ex Collegij Ambrosiani Typographia, 1626.
—, *Compendium maleficarum*, trad. de la vers. ingl. de Montague Summers por Isaac Pradel Leal, San Vicente del Raspeig (Alicante), Club Universitario, 2001. [Cit. en cap. III].
Guevara, Antonio de, *Libro primero de las epístolas familiares,* ed. José María de Cossío, Madrid, Real Academia Española (Biblioteca Selecta de Clásicos Españoles: Serie II, 10 y 12), 1950-1952, 2 vols.; ed. digital, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2000, <http://tinyurl.com/o8h9wgw>.
—, *Menosprecio de corte y alabanza de aldea*, ed. Asunción Rallo, Madrid, Cátedra, 1984.
—, *Relox de Príncipes*, ed. Emilio Blanco, Madrid, CONFRES, 1994.
Gutiérrez de Santa Clara, Pedro, *Crónicas del Perú, III: Quinquenarios o Historias de las Guerras Civiles del Perú*, Madrid, Atlas (BAE, 166), 1963.
Hakkâkzâde Muṣṭafà Ḥilmī Efendi, *Mizânü'l-hatt*, ed Abdülkadir Dedeoğlu, İstanbul, Osmanlı Yayınevi, 1986.
Hávamál, ed. Guðni Jónsson [1946-1947], en <http://tinyurl.com/kbhr8k3>.
Herbert, *Li romans de Dolopathos*, ed. Charles Brunet y Anatole de Montaiglon, Paris, P. Jannet, 1856.
Herodoto, *Historiæ = Histoires*, ed. Ph.-E. Legrand, Paris, Les Belles Lettres, 1932-1954, 9 vols.
Hesíodo, *Theogonia = Theogony*, ed. M. L. West, Oxford, Clarendon Press, 1966.
Historia Compostellana, ed. Emma Falque, Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum: Continuatio Mediævalis, 70), 1990.
Historia Roderici, ed. Emma Falque, en *Chronica Hispana sæculi XII: Pars I*, Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum: Continuatio Mediævalis, 71), 1990, pp. 1-98.
Historia Theophili Atheniensis, ed. Chiesa (1994: 274-281).
Historia Theophili Metrica, auctore (ut creditur) Marbodo Episc. Redonensi, ex Codice Ms., en *Acta Sanctorum*, t. II, vol. 1 (1658), *sub die IV Februarii*, pp. 487*a*-491*b*.
Historia von D. Johann Fausten [= *Faustbuch / Volksbuch*], Frankfurt am Main, Johann Spies, 1587.
Homero, *Odyssea*, ed. P. von der Mühll, Basel, Helbing & Lichtenhahn, 1962.
Horacio Flaco, Quinto, *Opera*, ed. David R. Shackleton Bailey, 4.ª ed. rev., München, G. K. Saur (Bibliotheca Scriptorum Græcorum et Romanorum Teubneriana), 2001.
—, *De arte poetica (epistula ad Pisones)*, en sus *Opera*, pp. 310-329.
—, *Sermones (Saturæ)*, en sus *Opera*, pp. 165-250.
Horozco, Sebastián de, *Libro de los proverbios glosados* [1570-1579], ed. Jack Weiner, Kassel, Reichenberger, 1994.
Horozco y Covarrubias, Juan de, *Emblemas morales*, Segovia, Juan de la Cuesta, 1589; reed., Zaragoza, Alonso Rodríguez, a costa de Juan Bonilla, 1604, lib. III, embl. xix, f. 138r.
—, *Tratado de la verdadera y falsa prophecía*, Segovia, Juan de la Cuesta, 1588.
Huerta, Jerónimo de, *Historia natural de Cayo Plinio Segundo, traducida y ampliada con escolios y anotaciones* [1599], Madrid, Luis Sánchez, 1624.
Hugo, Victor, *Notre-Dame de Paris*, édition définitive [1832], en *Œuvres complètes de Victor Hugo, XXX: Roman, III et IV*, éd. définitive d'après les manuscrits originaux, Paris, J. Hetzel; A. Quantin, 1880, 2 vols.
—, *Les misérables* [1862], Paris, Émile Testard et Cie (Edition Nationale: Roman, V-IX), 1890-1891, 5 vols.
Ibn Barraçān [=Barraŷān], Abū l-Ḥakam 'Abd as-Salām b. 'Abd ar-Raḥmān b. Muḥammad, *Šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnà (Comentario sobre los nombres más bellos de Dios)*, ed. P. de la Torre, Madrid, CSIC, 2000.
Ibn Ĝîqaṭîlå, Yôsef bęn Abrâhâm [= Josef Chiquitilla], *Portæ Lucis: Hæc est porta Tetragrammaton iusti intrabunt per eam*, trad. Paulus Ricius, Augustæ Vindelicorum [= Augsburg], in officina Milleriana, 1516.
Index et catalogus librorum prohibitorum, mandatum Illustriss. ac Reverendiss. D. D. Gasparis a Quiroga, Cardinalis Archiepiscopi Toletani, ac in regnis Hispaniarum Generalis Inquisitoris, denuò editus, cum con-

silio Supremi Senatus Sanctæ Generalis Inquisitionis, Madriti, apud Alphonsus Gomezium, 1583.

Ingrassia, Giovanni Filippo, *De tumoribus præter naturam tomus primus, in quo generatim omnium præternaturalium species, præsertimque earum nomina & definitiones, atque etiam causæ, multaque generalia declarantûr*, Neapoli, excudebat Matthæus Cancer, 1552.

Inocencio VIII, «Summis desiderantes affectibus» [1484], en *Bullarium Romanum: Taurinensis Editio*, vol. V, pp. 297*a*-298*b*.

Ireneo Filaleteo [=Æyrenæo Philaletha]: véase bajo Theóphilo.

Isaac, Johannes, *Grammatica Hebræa Absolutissima, in duos libros distincta*, editio quinta, Antuerpiæ, ex Officina Christophoti Plantini, 1570.

Isidoro de Sevilla, *Etymologiarum sive Originum libri XX*, ed. W. M. Lindsay, Oxonii, e Typographeo Clarendoniano (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis), 1911.

—, *Las etimologías de San Isidoro romanceadas*, ed. Joaquín González Cuenca, Salamanca, Universidad de Salamanca; CSIC, 1983, 2 vols.

Jacobo I Estuardo [= James I Stuart, king of Scotland], *Dæmonologie: in forme of a dialogue, divided into three Bookes*, Edinburgh, Robert Waldegrave, 1597.

Jerónimo [= Eusebius Hieronymus Stridonensis Presbiter], *Commentarii in Isaiam*, ed. M. Adriaen, Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum: Series Latina, 73-73A), 1963, 2 vols.

—, *Epistulæ*, ed. I. Hilberg (vols. I-III) y J. Divjak (vol. IV), Wien, Verlag Hölder-Pichler-Tempsky (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 54-56 y 88), 1910-1918 y 1981.

—, *Apologia adversus libros Rufini*, en *Contra Rufinum*, ed. P. Lardet, Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum: Series Latina, 79), 1982, pp. 1-72.

—, *In Abacuc*, en sus *Commentarii in prophetas minores*, ed. M. Adriaen, Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum: Series Latina, 76-76A), 1969-1970, vol. II, pp. 579-654.

—, *In Hieremiam prophetam libri VI*, ed. S. Reiter, Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum: Series Latina, 74), 1960.

—, *Liber quæstionum Hebraicarum in Genesim; Liber interpretationis Hebraicorum nominum; Commentarioli in Psalmos; Commentarius in Ecclesiasten,* ed. P. de Lagarde, G. Morin y M. Adriaen, Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum: Series Latina, 72), 1959.

Jofreu, Pedro Antonio, *Tratado en el qual se repruevan todas las supersticiones y hechizerias: muy util y necessario a todos los buenos Christianos zelosos de su salvacion. Compuesto por el Dotor y Maestro Pedro Ciruelo*, aora nuevamente impresso, despues de tres impressiones [...] con nuevas adiciones a cada capitulo, del Dotor ~, Abogado en la Real Audiencia del Principado de Cataluña, Barcelona, Sebastián de Cormellas, 1628.

Johnson, William, *Lexicon chymicum, cùm Obscuriorum Verborum, et Rerum Hermeticarum, tum Phrasium Paracelsicarum in Scriptis ejus: et aliorum Chymicorum, passim occurrentium, planam explanationem continens*, Londini, excudebat G. D., impensis Guilelmi Nealand, 1657.

Juan XXII [*proprie* XXI], «Super illius specula» [1326], en *Bullarium Romanum: Taurinensis Editio*, vol. IV, pp. 315*b*-316*b*.

— [Pseudo-], *L'art transmutatoire du pape Jean XXII de ce nom*, [s. n.], [s. l.], [s. a.]; facs. digital del ejemplar de la Bibliothèque nationale de France, département Réserve des livres rares, R-32436, en <http://tinyurl.com/pcfccux>.

Juan Bautista de la Concepción, *Obras completas*, ed. Juan Pujana y Arsenio Llamazares, pres. José Hernández Sánchez, Madrid, BAC (Serie Maior, 48, 55, 60 y 70), 1995-2002, 4 vols.

Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo* [1578], en *Obras del venerable y místico dotor F. Joan de la Cruz*, Barcelona, Sebastián de Comellas, 1635, pp. 1-426.

Juan Manuel, *El Conde Lucanor*, ed. José Manuel Fradejas Rueda, Barcelona, Plaza & Janés (Biblioteca Crítica de Autores Españoles, 27), 1984.

Juliano, Flavio Claudio, *Εἰς τοὺς ἀπαιδεύτους κύνας*, en *L'empereur Julien: Œuvres complètes*, ed. G. Rochefort, Paris, Les Belles Lettres, vol. II.1 (1963), pp. 144-173.

Khunrath, Heinrich, *Amphitheatrum Sapientiæ Æternæ solius veræ, Christiano-Kabalisticum, Divino-Magicum, nec non Physico-Chymicum, Tertriunum, Catholicon* [1595], Hanoviæ [= Hanau], excudebat Gulielmus Antonius, 1609.

Kimhi, David: véase Qimḥî, David

Kircher, Athanasius, *Ars magna lucis et umbræ in decem libros digesta*, Romæ, ex Typographia Ludovici Grignani, sumptibus Hermanni Scheus, 1645.

—, *Musurgia Universalis, sive Ars magna consoni et dissoni*, Romæ, ex Typographia Hæredum Francisci Corbelletti (vol. I); typis Ludovici Grignani (vol. II), 1650, 2 vols.

Kitābu l-aḫğāri li-Arisṭāṭālīsa, ed. Ruska (1912: 93-125).

Krämer, Heinrich [= Henricus Institoris], [*Opusculum Nurembergense = Nürnbergerbůch,* 1491], Staatsarchiv Nürnberg, D-Akten 251; ed. facs., *Nürnberger Hexenhammer 1491 von Heinrich Kramer (Institoris): Faksimile der Handschrift von 1491 aus dem Staatsarchiv Nürnberg, Nr. D 251*, ed. Günter Jerouschek, Hildesheim; Zürich; New York, Georg Olms, 1992.

— y Jakob Sprenger, *Malleus maleficarum* [1487], reed. [Speyer, Peter Drach <der Jüngere>, no después de 14.08.1490], facs. digital de las Editiones Electronicæ Guelferbytanæ, <http://tinyurl.com/6k8gyew>; reed., Nüremberg, per Antonium Koberger, 1494; ed. crít. y trad. ingl. Chistopher S. Mackay, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, 2 vols. [Se cita la edición crítica de Mackay, salvo indicación expresa].

— y —, *El martillo de las brujas: para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza (Malleus maleficarum)*, trad. Miguel Jiménez Monteserín, Barcelona, Felmar, 1976; reed., Valladolid, Maxtor, 2004. [Cit. en cap. VII].

— y —, *Malleus maleficarum = El martillo de los brujos*, trad. Osvaldo Tangir, Barcelona, Círculo Latino, 2005. [Cit. en cap. III].

Lactancio, Lucio Celio Firmiano, *Divinarum institutionum libri VII*, ed. Eberhard Heck y Antonie Wlosok, München, Saur; Berlin, Walter de Gruyter (Bibliotheca Scriptorum Græcorum et Romanorum Teubneriana), 2005-2011, 4 vols.

Lactancio, Plácido, *In Statii Thebaida commentum*, ed. Robert Dale Sweeney, Stuttgart; Leipzig, B. G. Teubner (Bibliotheca Scriptorum Græcorum et Romanorum Teubneriana), 1997.

Lanzarote del Lago, ed. Antonio Contreras Martín y Harvey L. Sharrer, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos (Libros de Rocinante, 22), 2006.

Lapsus et pœnitentia Theophili, ed. Dasent (1815: 67-71).

Lasso de la Vega, Gabriel, *Mexicana*, ed. J. Amor y Vázquez, Madrid, Atlas (BAE, 232), 1970.

Lasso de la Vega, García [= Garcilaso de la Vega], *Obra completa*, ed. Guillermo Suazo Pascual, Madrid, Edaf, 2004.

—, *Obra poética y textos en prosa*, ed. Bienvenido Morros, Barcelona, Crítica (Biblioteca Clásica, 27), 1995.

León, Luis de, *De los nombres de Christo en dos libros*, Salamanca, Juan Fernández, 1583 [= *A*].

—, *De los nombres de Christo en tres libros*, Salamanca, Herederos de Mathías Gast, 1585 [= *B*]; reed., Barcelona, Jerónimo Genovés, 1587 [= *B'*].

—, *De los nombres de Christo en tres libros*, tercera impresión, en que demás de un libro que de nuevo se añade, van otras muchas cosas añadidas y emendadas, Salamanca, Guillelmo Foquel, 1587 [= *C*].

—, *De los nombres de Christo, en tres libros*, quarta impresión, en que va añadido el nombre de Cordero, con tres tablas, Salamanca, Juan Fernández, 1595 [= *D*]; quinta impressión [= reed. a plana y renglón], Salamanca, Antonia Ramírez, a costa de Thomás de Alva, 1603 [= *E*].

—, *De los nombres de Cristo*, nueva edición emendada por el cotejo de las cinco primeras [...] por un Doctor de Valencia, Valencia, Benito Monfort, 1770 [= *F*].

—, *De los nombres de Christo, añadido juntamente el nombre de Cordero, dividido en tres libros,* sexta impresión nuveamente corregida, Valencia, Salvador Faulí, 1770, 3 vols. [= *G*].

—, *Los nombres de Cristo*, edición decimaséptima [*sic*], corregida a la vista de las mejores y precedida de un prólogo biográfico por el R. P. Miguélez, Madrid, Biblioteca del Apostolado de la Prensa, 1907.

—, *De los nombres de Cristo*, ed. E. de Mesa, Madrid, Calleja, 1917, 2 vols.; ed. F. de Onís, Madrid, Eds. de «La Lectura» (Clásicos Castellanos, 28, 33 y 41), 1914-1921, 3 vols.; reed., Madrid, Espasa-Calpe (Clásicos Castellanos, 28, 33 y 41), 1931-1938, 3 vols.; ed. C. Cuevas, Madrid, Cátedra (Letras Hispánicas, 59), 1977; ed. Antonio Sánchez Zamarreño, Madrid, Espasa-Calpe (Austral, 190), 1991; ed. J. San José Lera, est. prel. F. Lázaro Carreter, Barcelona, Centro para la Edición de los Clásico Españoles; Galaxia Gutenberg (Biblioteca Clásica), 2008. [Salvo indicación expresa, se cita por la edición de San José Lera]

—, *Obras del Mr. Fr. Luis de León*, reconocidas y cotejadas con varios manuscritos auténticos por el P. M. Fr. Antolín Merino osa, Madrid, Viuda de Ibarra, 1804-1816, 6 vols.; reed., Madrid, Compañía de Impresores y Libreros del Reino, 1885, 4 vols.

—, *Obras del Maestro Fray Luis de León*, precédelas su vida por don Gregorio Mayans y Siscar, y un extracto del proceso instruido contra el autor desde el año 1571 al 1756, Madrid, M. Rivadeneyra (BAE, 37), 1855.

—, *Poesías completas: Obras propias en castellano y latín y traducciones e imitaciones latinas, griegas, bíblico-hebreas y romances*, ed. Cristóbal Cuevas, Madrid, Castalia (Nueva Biblioteca de Erudición y Crítica, 14), 1998.

—, *Poesía*, ed. Antonio Ramajo Caño, Barcelona, CECE; Galaxia Gutenberg, 2006; ed. rev., Madrid, Real Academia Española; Barcelona, Galaxia Gutenberg (Biblioteca Clásica, 38), 2012.

—, *Quæstiones variæ tum dogmaticæ tum expositivæ necnon quodlibeticæ,* ed. José Rodríguez Díez, El Escorial, Ediciones Escurialenses (Fratris Luisii Legionensis Opera, VIII), 1992.

Leonardo de Argensola, Bartolomé, *Anales de Aragón: Prosiguen los Anales de Jerónimo Zurita desde 1516 a 1520*, ed. Javier Ordovás Esteban, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2013, 3 vols.
—, *Rimas de Lupercio y Bartolomé L. de Argensola*, ed. José Manuel Blecua, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 1950-1951, 2 vols. [Las *Rimas* de Bartolomé en el vol. II].
—, *Rimas*, ed. José Manuel Blecua, Madrid, Espasa Calpe (Clásicos Castellanos, 184-185), 1974, 2 vols. [Reproduce, con ortografía regularizada, el texto de 1951, sin aparato crítico, pero con anotación filológica].
Leyenda de los santos (que vulgarmente Flos Santorum llaman) [1520-1521], ed. Félix Juan Cabasés, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas; Institutum Historicum Societatis Iesu, 2007.
Liber Iuratus Honorii: A Critical Edition of the Latin Version of the Sworn Book of Honorius, ed. Gösta Hedegård, Stockholm, Almqvist & Wiksell (Acta Universitatis Stockholmiensis: Studia Latina, xlviii), 2002.
Liber Razielis Angeli Adamo pœnitenti post lapsum a Deo missus, traducido por Juan de Aspa por orden de Alfonso X el Sabio (1259), Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, ms. Reg. lat. 1300; versión abreviada, Halle, Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt, ms. 14.B.36, ff. 1r-130v.
—, versión inglesa de 1564: *Liber Salomonis, called Cephar Raziel, containing Seven Treatises*, London, British Library, MS Sloane 3826, ff. 2r-57r; ed. Karr y Skinner (2010).
Liber Semiphoras, con las *Glose seu explanationes super Semiphoras*, Halle, Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt, ms. 14.B.36, ff. 244r-251r.
—, versión alemana: *Semiphoras und Schemhamphoras Salomonis Regis*, Wesel, Andreas Luppius, 1686.
Libro de Alexandre: véase *Alexandre*.
Libro de dichos maravillosos (Misceláneo morisco de magia y adivinación), ed. Ana Labarta, Madrid, CSIC; ICMA, 1993.
Libro de las suertes, ed. Rosa Navarro Durán, Madrid, CSIC, 1987; ed. Rosa Navarro Durán, Barcelona, Interpress, 1994.
El libro de las suertes: Tratado de adivinación por el juego de azar, ed. Karl I. Kobbervig, Madrid, Gredos (Colección de Literatura Española Aljamiado-Morisca, 7), 1987.
Libro del cavallero Zifar, ed. Joaquín González Muela, Madrid, Castalia, 1982.
Libro del tesoro = Del tesoro lib. ·j· fecho por mi don Alfonso Rey de Hespaña, Madrid, Biblioteca Nacional de España, ms. Res/20 (*olim* L.85); facs. en Biblioteca Digital Hispana, <http://tinyurl.com/k3l6wqu>. [Para otros manuscritos y ediciones, véase la nota 335 del cap. XVI].
Lisuarte: véase Silva, Feliciano de, *Lisuarte de Grecia*.
Louÿs, Pierre, *Trois filles de leur mère; Douze douzains de dialogues; Manuel de civilité pour les petites filles à l'usage des maisons d'éducation*, pres. Jean-Jacques Pauvert, Paris, La Musardine, 1998.
López Pinciano, Alonso, *El Pelayo del Pinciano*, Madrid, Luis Sánchez, 1605; hay edición facsimilar en cd-rom, con estudios introductorios de L. Vilà y C. Esteve, Madrid, Universidad Carlos III; Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona, 2008.
—, *Philosophia antigua poetica*, ed. A. Carballo Picazo, Madrid, CSIC, 1973, 3 vols.
Lozano Sánchez, Cristóbal, *Alivio de lastimados, David perseguido: Historia sagrada, parafraseada con varias historias, y exemplos, para recrear, y divertir todo género de personas* [1653], van añadidas en esta segunda impresión por su Autor mismo todas las Historias que van anotadas con esta señal: Añadido, Madrid, Imprenta Real, a costa de Antonio del Ribero Rodríguez, 1656.
—, *Segunda parte del grande hijo de David, Christo Señor Nuestro: Historia evangélica, y sagrada, adornada, y vestida de varias, y memorables historias, dulces, y saçonados exemplos, para divertir el gusto, y corregir la vida*, Madrid, en la Imprenta Real, a costa de Francisco Serrano Figuera, 1665.
—, *Historias y leyendas* [1633-1667], ed. Joaquín de Entrambasaguas, Madrid, Espasa-Calpe (Clásicos Castellanos, 120-121), 1943 (3.ª ed. [= reimpr.], 1969), 2 vols.
Lucano, Marco Anneo, *De bello civile libri X (Pharsalia)*, ed. David R. Shackleton Bailey, Leipzig, Teubner (Bibliotheca Scriptorum Græcorum et Romanorum Teubneriana), 1988.
Lucrecio Caro, Tito, *De rerum natura libri sex*, ed. Joseph Martin, Leipizg, Teubner (Bibliotheca Scriptorum Græcorum et Romanorum Teubneriana), 1969.
Lugo y Dávila, Francisco de, *Teatro popular (novelas)* [1622], ed. Emilio Cotarelo y Mori, Madrid, Viuda de Rico, 1906.
Luis de la Concepción, *Práctica de conjurar, en que se contienen exorcismos, y conjuros contra los malos espíritus, de qualquiera modo existentes en los cuerpos humanos: assi en mediación de supuesto, como de su iniqua virtud, por qualquier modo, y manera de echizos. Contra langostas, y otros animales nocivos, y tempestades*, Madrid, [s. n.], 1721.
Macrobio, Ambrosio Teodosio, *Saturnalia*, ed. J. Willis, Leipizg, Teubner (Bibliotheca Scriptorum Græcorum et Romanorum Teubneriana), 1970.

Magnum Bullarium Romanum, ed. Laercio Cherubini y Angelo Maria Cherubini, nueva ed. Angelo de Lantusca y Giovanni Paolo di Roma, Lugduni, Sumptibus Petri Borde, Ioannis & Petri Arnaud, 1692-1697, 5 vols.

Maier, Michael, *Atalanta fugiens, hoc est, Emblemata nova de Scretis Naturæ Chymica, Accommodata partim oculis & intellectui, figuris cupro incisis, adjectisque sententiis, Epigrammatis & notis, partim auribus & recreationi animi plus minus 50 Fugis Musicalibus trium Vocum, quarum duæ ad unam simplicem melodiam distichis canendis peraptam, correspondeant*, Oppenheimii, ex typographia Hieronymi Galleri, sumptibus Joh. Theodori de Bry, 1618.

—, *La fuga de Atalanta*, ed. bilingüe de S. Sebastián y P. Pedraza, pról. J. Muffit, Madrid, Tuero, 1989.

—, *Viatorium, hoc est, de montibus planetarum septem seu metallorum*, Rothomagi, sumpt[ibus] Ioannis Berthelin, 1651.

—, *Secretioris Naturæ Secretorum Scrutinium Chymicum, pro oculis et intellectui accuratè accommodata, figuris cupri appostissimè inscrita, ingeniosissima Emblemata, Hisque confines, & ad rem egregiè facientes sententias, Doctissimaque item Epigrammata illustratum*, Francofurti, impensis Georgii Heinrici Œhrelingii bibliopolæ, Typo Joahnnis Philippi Andreæ, 1687. [Es una versión abreviada de la *Atalanta fugiens*].

Mal Lara, Juan de, *Obras completas, I: Philosophía vulgar*, ed. Manuel Bernal, Madrid, Turner (Biblioteca Castro), 1996.

Malleus maleficarum: véase Krämer, Heinrich [= Henricus Institoris], y Jakob Sprenger.

Mansi, Giovanni Domenico (ed.), *Sacrorum Conciliorum Nova, et Amplissima Collectio*, editio novissima ab eodem Patre Mansi, [...] Em.^{mo} Cardinali Dominico Passioneo [...] aliisque item eruditissimis viris manus auxiliatrices ferentibus curata, Florentiæ, expensis Antonii Zatta; Venetiis, apud Antonium Zatta, 1759-1798, 31 vols. + *Supplementum ad Tomum XXXI, quo Concilium Florentinum terminatur*, Parisiis, expensis Huberti Welter, 1901.

Manobel, Jaime: véase Archivo Histórico Nacional.

Marcos de Santa Teresa, *Compendio Moral Salmaticense* [sic]*, según la mente del Angélico Doctor*, Pamplona, José de Rada, 1805.

Marlowe, Christopher, *The Tragical History of the Life and Death of Doctor Faustus = Doctor Faustus A- and B- texts (1604, 1616)*, ed. David M. Bevington y Eric Rasmussen, Manchester; New York, Manchester University Press (The Revels Plays), 1993.

Martínez de Toledo, Alfonso, *Arcipreste de Talavera o Corbacho*, ed. Michael Gerli, 3.ª ed., Madrid, Cátedra, 1987.

Maṭāli'ü 's-saʿāde [= *Los ortos de la felicidad*], Paris, Bibliothèque nationale de France, Département des manuscrits, Suppl. turc. 242; ed. facs. como *Libro de la felicidad*, con trad. y est. de Miguel Ángel de Bunes Ibarra, Evrim Türkçeli *et al.*, Barcelona, Moleiro, 2007, 2 vols.

Medicinisch-Chymisch und Alchemistisches Oraculum, eines gewissen Reichs * * * beygefüget [1755], Ulm, bey August Lebrecht Stettin, 1772

Mejía, Pedro, *Silva de varia lección* [1540, ed. rev. 1550], ed. Antonio Castro, Madrid, Cátedra, 1989-1990, 2 vols. [Cit. en cap. X]

—, *Silva de varia lección*, ed. Isaías Lerner, Madrid, Castalia (Nueva Biblioteca de Erudición y Crítica, 25), 2003.

Mena, Juan de, *Laberinto de Fortuna y otros poemas*, ed. Carla de Nigris, est. prel. Guillermo Serés, Barcelona, Crítica (Biblioteca Clásica, 14), 1994.

Meneses, Felipe de, *Luz del alma christiana* [1555], Medina del Campo, Francisco del Canto, 1568.

Mercader, Gaspar, *El prado de Valencia* [1600], Madrid, Biblioteca Nacional de España, MSS/R.1182.

Mercier, Jean [= Ioannes Mercerus]: véase bajo Pagnini, Sante.

Mesa, Cristóbal de, *La restauración de España*, Madrid, Juan de la Cuesta, 1607.

—, *Las Navas de Tolosa*, Madrid, Viuda de P. Madrigal, 1594.

Mexía, Pedro: véase Mejía, Pedro.

Molitor, Ulrich [= Ulricus Molitoris], *De lamiis et phitonicis mulieribus*, Reutlingen, J. Otmar, [*ca.*1489].

Montemayor, Jorge de, *La Diana,* ed. Asunción Rallo, Madrid, Cátedra, 1991.

Montoro, Antón de, *Cancionero*, ed. Marcella Ciceri, introd. y nn. Julio Rodríguez Puértolas, Salamanca, Universidad (Acta Salmanticensia: Textos recuperados, 3-4), 1991.

Mora, Francisco de, *Dicho de Francisco de Mora para el proceso remisorial de la canonización de santa Teresa*, en *Obras de santa Teresa de Jesús*, ed. fray Silverio de Santa Teresa, Burgos, El Monte Carmelo, 1915, vol. I, pp. 370-394.

Moraes, Francisco de, *Palmerín de Inglaterra*, ed. A. Vargas Díaz-Toledo, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 2006.

MORALES, Gaspar de, *De las virtudes y propiedades maravillosas de las piedras preciosas* [1598], ed. Juan Carlos Ruiz Sierra, Madrid, Editora Nacional (Biblioteca de Visionarios, Heterodoxos y Marginados, 17), 1977.

MÜNSTER, Sebastian, סֵפֶר הַשָּׁרָשִׁים עִם נִגְזָרִים [*Sefer ha-šoraśim 'im nigzarim = Libro de las raíces con [sus] derivados*] = *Dictionarium Hebraicum*, iam tertio ab auctore ex Rabinis, præsertim ex radicibus David Kimhi, auctum & locupletatum, Basileæ, per Hieronymum Frobenium & Nicolaum Episcopium, 1535.

MUÑÓN, Sancho de, *La tercera Celestina (Tragicomedia de Lisardo y Roselia): Obra de pasatiempo y recreación la cual trata de amores (propia materia de mancebos) y de la malicia de las alcahuetas*, ed. J. López Barbadillo, Madrid, Imp. Sáez Hermanos, 1933.

—, *Tragicomedia de Lisandro y Roselia*, en *Las Celestinas*, ed. M. Criado de Val, Barcelona, Planeta, 1976, pp. 947-1144.

MUÑOZ, Miguel Eugenio (ed.), *Recopilación de las leyes, pragmáticas reales, decretos, y acuerdos del Real Proto-Medicato, hecha por encargo, y dirección del mismo Real Tribunal*, Valencia, Viuda de Antonio Bordazar, 1751.

MYNSICHT, Adrian von, *Hadriani à Mynsicht, aliàs Tribudenii, Germani,* [...] *Thesaurus et Armamentarium Medico-Chymicum: Hoc est selectissimorum, contra quosvis morbos, pharmacorum conficiendorum secretissima ratio* [...], *cui in fine adjunctum est Testamentum Hadrianeum de Aureo Philosophorum Lapide*; Hamburgi, ex Bibliopolio Frobeniano, 1631; reed., Lubecæ [=Lübeck], sumptibus Henrici Schernvvebelii, typis Valentini Schmalhertzii, 1638. [Se cita por la segunda edición].

Mythographi Vaticani I et II, ed. P. Kulcsar, Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum: Series Latina, 91C), 1987.

NÁJERA, Antonio de, *Summa Astrológica y Arte para enseñar hazer pronósticos de los tiempos* [1632], pres. Jesús Navarro Artigas, ed. Pedro Mancebo *et al.*, Valencia, Gracentro, 1996.

NATAS, Francisco de las, *Comedia Tidea*, en *Cuatro comedias celestinescas*, ed. M. A. Pérez Priego, Valencia, UNED, 1993, pp. 135-209.

NAUDÉ, Gabriel, y Guy PATIN, *Naudæana et Patiniana, ou Singularitez remarquables, prises des conversations de Mess. Naudé & Patin*, Paris, Chez Florientin & Pierre Dezaulne, 1701.

NEBRIJA, Antonio de, *Gramática sobre la lengua castellana*, ed. Carmen Lozano; *Paginæ Nebrissenses*, ed. Felipe González Vega, Madrid, Real Academia Española; Barcelona, Galaxia Gutenberg (Biblioteca Clásica, 17), 2011.

—, *De litteris Hebraicis, cum quibusdam annotationibus in Scripturam Sacram*, [Alcalá de Henares], [Arnao Guillén de Brocar], [*ca.* 1515].

—, [*Vocabulario español-latino = Dictionarium ex Hispanensi in Latinum sermonem*], Salamanca, [Impresor de la Gramática castellana], [1494?]; ed. facs., Madrid, Real Academia Española, 1951.

Newes from Scotland: Declaring the damnable life of Doctor Fian a notable Sorcerer, who was burned at Edenbrough in Ianuarie last, 1591, Published according to the Scottish Copie, London, William Wright, 1591; recogido en Jacobo I Estuardo, *Dæmonologie: in forme of a dialogue, divided into three Bookes*, Edinburgh, Robert Waldegrave, 1597, pp. 82-108.

NEWTON, Isaac S., *El templo de Salomón*, ed. Ciriaca Morano, introd. José Manuel Sánchez Ron, Madrid, CSIC, 1998.

—, *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*, Londini, Iussu Societatis Regiæ, ac Typis Josephi Streater, 1687; facs. del ejemplar con correcciones autógrafas de Newton, Cambridge, Cambridge University (Cambridge Digital Library), <http://tinyurl.com/mnn79e8>.

—, *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*, editio tertia aucta & emendata [1726], reprinted for Sir William Thomson LL. D. and Hugh Blackburn M. A., Glasgow, James Maclehose, publisher to the University, 1871.

NIEREMBERG, Juan Eusebio, *Oculta filosofía de la sympatía y antipatía de las cosas, artificio de la naturaleza y noticia natural del mundo, y segunda parte de la Curiosa Filosofía* [1634], última impresión añadida por el mismo autor, Madrid, Imprenta del Reyno, [s.a].

—, *Curiosa y oculta filosofía: Primera y segunda parte de las maravillas de la Naturaleza, examinadas en varias qüestiones naturales,* tercera impressión añadida por el mismo autor, Alcalá, María Fernández, a costa de Juan Antonio Bonet, 1649.

Novum Testamentum Græce, ed. Eberhard y Erwin Nestle, Kurt y Barbara Aland [*et al.*], 28.ª ed. rev. por el Institut für neutestamentliche Textforschung (Universität Münster), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

— — *Syriace*: véase Lewis (1910).

NÚÑEZ, Francisco, *Libro intitulado del parto humano, en el qual se contienen remedios muy útiles y usuales para el parto difficultoso delas mugeres, con otros muchos secretos a ello pertenescientes*, Alcalá, Juan Gracián, 1580.

—, *Libro intitulado del parto humano*, ed. Mª Teresa Herrera y M.ª Estela González de Fauve, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1997. [Cit. en cap. IV]

Núñez de Oria, Francisco, *Lyræ heroicæ libri*, Salmanticæ, apud hæredes Mathie Gastij, 1581.

Núñez de Toledo, Hernán, *Glosa sobre las trezientas del famoso poeta Juan de Mena* [1499, ed. rev. 1505], en *Las ·ccc· del famosissimo poeta Juan de Mena cõ su glosa: † las cinquenta con su glossa: † otras obras*, Zaragoza, por industria y espensa de George Coci, 5.10.1515, ff. [] 1v-ll 6r.

—, *Comentario a las 'Trescientas' de Hernán Núñez de Toledo, el Comendador Griego (1499, 1505)*, ed. Julian Weiss y Antonio Cortijo, anejo de *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, <http://tinyurl.com/mhsfell>.

Olao Magno, *Historia de gentibus septentrionalibus, earumque diversis statibus, conditionibus, moribus, ritibus, superstitionibus, disciplinis,* [...] *& rebus mirabilibus, necnon univertsa penè animalibus in Septentrione degentibus, eorumque natura*, Romæ, apud Ioannem Mariam de Biottis, 1555.

Olivante: véase Torquemada, Antonio de, *Don Olivante de Laura*.

Oliveros = La historia de los nobles cavalleros Oliveros de Castilla y Artús d'Algarbe, en *Historias caballerescas del siglo XVI*, ed. Nieves Baranda, Madrid, Turner (Biblioteca Castro), 1995, vol. I, pp. 179-313.

Olmos, fray Andrés de, *Tratado de hechicerías y sortilegios* [1553], trad. del náhuatl por Georges Baudot, México, UNAM, 1990.

Oña, Pedro de, *Arauco domado*, ed. Rosell (1851-1854: II, 351-456).

Oracula Chaldaica, olim sub auctore Iuliano Theurgo = *Oracles chaldaïques*, ed. Édouard des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1971.

Ordenamiento de leyes dividido en tres tratados, hecho en las Cortes de Bribiesca en el año de 1387 por Juan I, en *Coleccion de Cortes de los reynos de León y de Castilla*, dada a luz por la Real Academia de la Historia, Madrid, Imp. de Marcelino Calero y Portocarrero, 1836, fasc. 34 [con paginación propia].

Ordenamiento de Penas de Cámara = Ordenamiento del rey don Enrique III sobre penas temporales para su Cámara, ed. Pedro Andrés Porras Arboledas, «El Ordenamiento de Penas de Cámara de Enrique III (1400): Un nuevo manuscrito», *Cuadernos de Historia del Derecho*, 10 (2003), pp. 209-234.

Ordenanzas Reales de Castilla, recopiladas por el doctor Alonso Díaz de Montalvo [1484], glosadas por el doctor Diego Pérez [1574], Madrid, Josef Doblado, a costa de la Real Compañía de Impresores y Libreros del Reyno, 1779-1780, 3 vols.

Ordinaciones de la imperial ciudad de Zaragoza, dadas por la Magestad Catolica del Señor Rei Felipe Tercero en Aragon, año M.DC.XLV, Zaragoza, Hospital de Nuestra Señora de Gracia, 1646.

Ordinaciones y Paramientos de la ciudad de Barbastro, ed. Mariano de Pano, Zaragoza, Mariano Escar, 1905; ed. facs. con est. ling. de Jesús Vázquez Obrador, Barbastro, Ayuntamiento, 2011.

Ortega, Melchor de, *Felixmarte de Hircania*, ed. M.ª del R. Aguilar Pardomo, Alcalá de Henres, Centro de Estudios Cervantinos, 1998.

Ortúñez de Calahorra, Diego, *Espejo de príncipes y cavalleros [El Cavallero del Febo]*, ed. Daniel Eisenberg, Madrid, Espasa-Calpe, 1975, 6 vols.

Ovidio Nasón, Publio, *Carmina amatoria*: *Amores; Epistulæ; Medicamina faciei femineæ; Ars amatoria; Remedia amoris*, ed. Antonio Ramírez de Verger, editio altera, München, K.G. Saur (Bibliotheca Scriptorum Græcorum et Romanorum Teubneriana), 2006.

—, *Fastorum libri sex*, ed. E. H. Alton, D. E. Wormell y E. Courtney, 4.ª ed., Leipzig, Teubner (Bibliotheca Scriptorum Græcorum et Romanorum Teubneriana), 1997.

—, *Heroides (Epistulæ Heroidum)*, en sus *Opera*, ed. R. Ehwald, Lepizig, Teubner (Bibliotheca Scriptorum Græcorum et Romanorum Teubneriana), 1907, vol. I, pp. 70-179.

—, *Metamorphoses*, ed. W. S. Anderson, Lepizig, Teubner (Bibliotheca Scriptorum Græcorum et Romanorum Teubneriana), 1981.

Pacheco, Francisco, *Libro de descripción de verdaderos retratos de illustres y memorables varones* [1599], ed. facs. del ms. de don José María Asensio, Sevilla, Tarasco y Lassa, [1870].

Padilla, Juan de, el Cartujano, *Los doce triunfos de los doce apóstoles* [1518, impreso en 1521], ed. Enzo Norti Gualdani, Messina; Firenze, Casa Editrice d'Anna (Publicazioni dell'Istituto Ispanico della Universitá delgi Studi di Firenze), 1978, 3 vols.

Páez de Ribera, Ruy, *Florisando*, Salamanca, Juan de Porras, 1510 [ejemplar de Londres, British Library, C.57.g.21]; ed. M.ª Aurora García Ruiz, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, [en prensa].

Pagnini, Sante, *Hebraicæ institutiones* [1526], reed como *Hebraicarum institutionum libri IIII*, Lutetiæ Parisiorum, ex officina Roberti Stephani, 1549.

—, אוֹצַר לְשׁוֹן הַקֹּדֶשׁ [= *Ôṣar lašôn ha-qodeš*], *hoc est, Thesaurus Linguæ Sanctæ sic enim inscribere Lexicon hoc Hebraicum placuit*, Lugd[uni], Seb. verò Gryphio excudente, [1529]. [*Explicit*: Sebastianus Gryphius Germanus excudebat, Lugduni, anno m.d.xxix].

—, אוֹצַר לְשׁוֹן הַקֹּדֶשׁ [= *Ôṣar ləšón ha-qoḏęš*], *hoc est, Thesaurus Linguæ Sanctæ sive Lexicon Hebraicum*, opera Ioannis Merceri [= Jean Mercier], Ant[onij] Cevallerij & B. Cornelij Bertrami, Lugduni, apud Bartholomæum Vincentium, 1575; reed.: auctum ac recognitum opera Ioannis Merceri & aliorum doctorum, Lugd[uni], apud Bartholomæum Vincentium, 1577. [Salvo indicación expresa, se cita por la ed. de 1529].

—, *Isagoge ad Sacras Literas liber unicus; Isagogæ ad mysticos Sacræ Scripturæ sensus libri XVIII*, Lugduni, apud Hugonem à Porta, 1536.

Palmerín de Inglaterra: veáse Moraes, Francisco de, *Palmerín de Inglaterra*.

Palmerín de Olivia (Salamanca, [Juan de Porras], 1511), introd. M.ª C. Marín Pina, ed. G. di Stefano, col. D. Pierucci, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 2004.

Papyri Græcæ magicæ, ed. Henrichs y Preisendanz (1973-1974), trad. Calvo y Sánchez (1987).

Paré, Ambroise, *Livre traitant des monstres & prodiges*, en *Œuvres d'Ambroise Paré, divisées en vingt-sept livres* [1575], reveuz et augmentez par l'autheur pour la seconde edition, Paris, chez Gabriel Buon, 1579, livre XXIIII, pp. IX^c^XXII-X^c^I [= 922-1001]; quatriesme edition, *en vingt huict livres*, Paris, chez Gabriel Buon, 1585; vers. esp.: *Monstruos y prodigios*, trad. Ignacio Malaxechevarría, Madrid, Siruela, 1987.

Partidas = Aquestas siete Partidas fizo collegir el muy excelente Rey don Alfonso el nono, contienen las adiçiones del Doctor [Alfonso Díaz] de Montalvo, Sevilla, Meinardo Ungut y Estanislao Polono, a expensas de Juan de Porras y Guido Lavezari, 25.10.1491.

— = *Las siete Partidas quel serenissimo e muy excellente señor don Alfonso rey de Castilla e de León* [...] *mandó conpilar*, con las adiciones e concordanças fechas por el doctor [Alfonso Díaz] de Montalvo, Sevilla, Pablo de Colonia, Juan Pegnitzer de Nuremberga, Magno [Herbst] y Tomás [Glockner], Compañeros Alemanes, por comisión de Rodrigo de Escobar y Melchor Gorricio, 24.12.1491.

— = *Las Siete Partidas del sabio rey don Alonso*, glosadas por el licenciado Gregorio López, Salamanca, Andrea de Portonaris, 1555, 7 vols. [Salvo indicación expresa, se cita por esta edición].

—: véase además *Setena Partida*.

Pascasio Radberto, *Expositio in lamentationes Hieremiæ: Libri quinque*, ed. B. Paulus, Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum: Continuatio Mediævalis, 85), 1988.

Pedro Crisólogo, *Collectio sermonum a Felice episcopo parata, sermonibus extravagantibus adiectis*, ed. Alexandre Olivar, Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum: Series Latina, 24, 24A y 24B), 1975-1981, 3 vols.

Peña, Francisco [= Franciscus Pegña (*sic*)], *In tres partes Directorij inquisitorum Nicolai Aymerici Scholiorum seu Adnotationum libri tres*, publicado como sección final, con paginación propia, del *Directorium inquisitorum R. P. F. Nicolai Eymerici*, denuo ex collatione plurium exemplarium emendatum, [et] locupletatum cum scholiis seu annotationibus eruditissimis D. Francisci Pegnæ, Romæ, in ædibus Populi Romani, 1578.

—, *Directorium inquisitorum F. Nicolai Eymerici Ordinis Præd.*, cum commentariis Francisci Pegñæ [*sic*], in hac postrema editione iterum emendatum, & auctum, & multis litteris Apostolicis locupletatum, Romæ, in ædibus Populi Romani, apud Georgium Ferrarium, 1587. [Edición con los comentarios intercalados en el texto].

— (ed.), *Literæ Apostolicæ diversorum Romanorum Pontificum, pro officio sanctissimæ Inquisitionis, ab Innoc. III. Pont. Max. usque ad hæc tempora*, Romæ, in ædibus Populi Romani, 1579; publicado anejo al *Directorium inquisitorum R. P. F. Nicolai Eymerici*, ed. 1578; ampliado en *Directorium inquisitorum F. Nicolai Eymerici*, ed. 1587. [En ambos casos, con paginación propia; se cita por la primera edición, salvo mención expresa].

—, *Flores commentariorum rev.^mi^ D. Francisci Pegnæ in Directorium inquisitorum*, collecti per fratrem Aloysium Bariolam, Mediolani, apud Hieronymum Bordonum, 1610.

—, *Instructio seu praxis inquisitorum*, quæ nunc primum procedit in lucem, cum annotationius Cæsaris Carenæ, en César Carena, *Tractatus de Officio Sanctissimæ Inquisitionis, et modo procedendi in causis Fidei, intres partes divisus*, novissima editio, Cremonæ, apud Jo. B. Belpierum, 1655; reed., Bononiæ, Typis Iacobi Montij, 1668, pp. 348-434.

—: véase además bajo Da Como, Bernardo.

Pereira, Benito [= Benedictus Pererius Valentinus sj], *Adversus fallaces et superstitiosas artes, id est De magia, De observatione somniorum, & De divinatione astrologica libri tres*, Ingolstadii, ex Offcina Typographica Davidis Sartorii, 1591.

Pérez, Martín, *Libro de las confesiones* [1316], ed. Antonio García y García, Bernardo Alonso Rodríguez y Francisco Cantelar Rodríguez, est. ling. por M.ª Nieves Sánchez Herrero, Madrid, BAC, 2002.

Pérez de Chinchón, Bernardo, *La lengua de Erasmo nuevamente romançada por muy elegante estilo*, ed. Dorothy S. Severin, Madrid, Real Academia Española (Anejos del *Boletín de la Real Academia Española*,

31), 1975.
Pérez de Prado y Cuesta, Francisco, *Compendio de las tres leyes, natural, escrita, y evangélica: Pérdida de la gracia en Adán y Eva; y su reparación en I TMS y M*, Sevilla, Juan Francisco Blas de Quessada, 1726.
Pernety, Dom Antoine-Joseph, osb, *Les fables egyptiennes et grecques dévoilées & réduites au même principe, avec une explication des hiéroglyphes, et de la guerre de Troye*, à Paris, chez Bauche, 1758.
—, *Dictionnaire mytho-hermétique, dans lequel on trouve les allégories fabuleuses des poètes, les métaphores, les énigmes et les termes barbares des philosophes hermétiques expliqués*, à Paris, chez Bauche, 1758.
Petronio Árbitro, *Satyricon reliquiæ*, ed. K. Müller, 4.ª ed., Stuttgart, B. G. Teubner (Bibliotheca Scriptorum Græcorum et Romanorum Teubneriana), 1995.
Pfeiffer, August, *Hermeneutica sacra sive Luculenta et succinta tractatio de legitima interpretatione Sacrarum Literarum*, Dresdæ, impensis Mart. Gabr. Hübneris; Lipsiæ, Literis Brandianis, 1684.
Picatrix: véase *Ġāyatu l-ḥakīmi*.
Pico della Mirandola, Giovanni, *Conclusiones nongentæ in omni genere scientiarum*, adiectum est *Panepistemon* Angeli Politiani, [Nurembergæ], [Petreius], 1532.
—, *Conclusiones sive Theses DCCCC* [1486], ed. Joseph H. Peterson, Twilit Grotto Esoteric Archives, 2001, <http://tinyurl.com/da5cnq>.
—, *Conclusiones mágicas y cabalísticas*, ed. bilingüe Eduardo Sierra, introd. Julio Peradejordi, Barcelona, Obelisco (Tradición Hermética), 1982. [Es un extracto de la obra anterior].
—, *De adscriptis numero Noningentis*, [Ingolstadt], [s. n.], [*ca.* 1487]. [Son las precedentes *Conclusiones*, con un título alternativo].
—, *De hominis dignitate*, ed. dir. Pier Cesare Bori, en *Progetto-Pico = Pico-Project*, Bologna, Università di Bologna; Providence ri, Brown University, [s. a.], <http://tinyurl.com/p2sdxhl>.
—, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem,* ed. Eugenio Garin, Firenze, Vallecchi (Edizione nazionale dei classici del pensiero italiano, 2-3), 1946-1952, 2 vols.; reed. digital por Olivia Catanorchi [*et al.*], en *Bivio: Biblioteca Virtuale on-line*, Pisa, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento SIGNUM, Scuola Normale Superiore di Pisa, 2006, <http://tinyurl.com/Bivio-Pico>.
—, *Opera Ioannis Pici Mirandule Comitis Concordie*, [Argentoraci = Estrasburgo], impressit Ioannes Prüs civis Argentinus, 1504.
—, *Ioannis Pici Mirandulæ Omnia Opera*, [Regiæ], impressit dñs. Ludovicus de Mazalis civis Regiensis, 1506.
—, *Ioannis Pici Mirandulæ Omnia Opera*, Parisijs, Ioannis Parvi impensa [= Jehan Petit], 1517.
—, *Ioannis Pici Mirandulæ Omnia Opera*, Venetiis, per Gulielmum de Fontaneto de Monteferrato, 1519.
—, *Ioannis Pici Mirandulæ* [...] *Omnia quæ extant Opera*, Venetijs, apud Hieronymum Scotum, 1557.
—, *Opera omnia Ioannis Pici Mirandulæ*, Basileæ, ex Officina Henricpetrina, 1572.
Pico della Mirandola, Giovanni Francesco, *De rerum prænotione libri novem pro veritate religionis contra superstitiosas vanitates editi*, recognovit Mathias Schürerius, Argentoraci [= Estrasburgo], Ioannes Knoblochus, 1507.
Pietro d'Abano [Pseudo-], *Heptameron, seu Elementa magica*, en *Henrici Cor. Agrippæ de Nettesheym, De Occulta Philosophia Lib. III, item Spurius Liber de Ceremoniis Magicis, qui Quartus Agrippæ habetur*, Lugduni, per Beringos fratres, [1545], pp. 556-589.
Píndaro, *Carmina cum fragmentis*, ed. H. Maehler (*post* B. Snell), 5.ª ed., Leipzig, Teubner (Bibliotheca Scriptorum Græcorum et Romanorum Teubneriana), 1971-1975, 2 vols.
Pineda, Juan de, *Diálogos familiares de la agricultura cristiana* [1589], ed. Juan Meseguer Fernández, Madrid, Atlas (BAE, 161-163 y 169-170), 1963-1964, 5 vols.
Platir (Valladolid, Nicolás Tierri, 1533), ed. M.ª Carmen Marín Pina, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 1997.
Platón, *Leges*, en *Platonis opera*, vol. V, St II.624a-969d.
—, *Meno*, en *Platonis opera*, vol. III, St II.70a-100c.
—, *Symposium*, en *Platonis opera*, vol. II, St III.172a-223d.
—, *Theætetus*, en *Platonis opera*, vol. I, St I.142a-210d.
—, *Platonis opera*, ed. John Burnet, Oxonii, e Typographeo Clarendoniano (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis), 1900-1907 (reimpr. 1967-1968), 5 vols.
Plinio el Viejo [= Gayo Plinio Cecilio Segundo *maior*], *Naturalis historiæ libri XXXVII*, ed. Ludwig Ian y Carl Mayhoff, Leipzig, Teubner (Bibliotheca Scriptorum Græcorum et Romanorum Teubneriana), 1892-1909, 5 vols.
Plotino, *Enneades*, en *Plotini opera*, ed. P. Henry y H.-R. Schwyzer, Leiden, Brill, 1951-1973, 3 vols.
Pænitentia et revocatio Theophili, en Surius, *De probatis sanctorum historiis*, vol. I, pp. 847-853.
Pænitentia Theophili, ed. Meersseman (1963: 17-40); véanse además *Historia Theophili*, *Lapsus et pænitentia*

Theophili y *Theophilus (recensiones Græcæ)*.
Polindo, ed. Manuel Calderón Calderón, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 2003.
Pontificale Romanum, iussu editum a Benedicto XIV et Leone XIII recognitum et castigatum, en <http://tinyurl.com/k6wo8pn>.
Porfirio, Pomponio, *Commentum in Horatium Flaccum*, ed. Alfred Holder, Lepizig, Teubner (Bibliotheca Scriptorum Græcorum et Romanorum Teubneriana), 1894; reimp., Hildesheim, Olms, 1967.
Postel, Guillaume, *Linguarum duodecim characteribus differentium alphabetum: Introductio ac legendi modus longe facilimus*, Parisiis, excudebat P. Vidovæus Vernoliensis, apud Dionysium Lescuier, 1538.
—, *Absconditorum a constitutione mundi Clavis, qua mens humana tam in divinis quam in humanis pertinget ad interiora velaminis æternæ veritatis*, [Basileæ], [s. n.], 1546.
Pradilla Barnuevo, Francisco de la, *Summa de todas las leyes penales, canónicas, civiles y destos Reynos, de mucha utilidad y provecho, no sólo para los naturales dellos, pero para todos en general*, adicionado por Francisco de la Barreda, dispuesto todo por Andrés de Carrasquilla, Madrid, Viuda de Cosme Delgado, 1621.
Prefatio de Almaria, ed. Juan Gil, en *Chronica Hispana saeculi XII: Pars I*, Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum: Continuatio Mediævalis, 71), 1990, pp. 249-267.
Primera Crónica General de España que mandó componer Alfonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1289, ed. Ramón Menéndez Pidal, ed. rev. con la col. de A. G. Solalinde, M. Muñoz Cortés y J. Gómez Pérez, Madrid, Gredos, 1955, 2 vols.
Prisciano, *Institutiones grammaticæ*, en *Grammatici Latini*, ed. M. Hertz y H. Keil, Leipzig, Teubner (BiK bliotheca Scriptorum Græcorum et Romanorum Teubneriana), 1855-1859, vol. II, pp. 1-597, y vol. III, pp. 1-377.
Propercio, Sexto Aurelio, *Elegiæ*, ed. P. Fedeli, Leipzig, Teubner (Bibliotheca Scriptorum Græcorum et Romanorum Teubneriana), 1994.
—, *Elegías*, ed. y trad. Antonio Tovar y María T. Belfore Mártire, Barcelona, Alma Mater, 1963; reimpr. con corr., Madrid, CSIC (Colección Hispánica de Autores Griegos y Latinos), 1984.
Psellós, Miguel, *De operatione dæmonum; accedunt inedita opuscula Pselli*, cum notis [Guilielmi] Gaulmini, curante Jo. Fr. Boissonade, præf. F. Francisci Feu-Ardentii minoris, Norimbergæ [= Nürnberg], apud Fr. Nap. Campe, 1838.
Qimḥî, David [= Dåwîḏ bęn Yôsef], ספר השרשים [*Sefęr ha-šęråšîm = Libro de las raíces*], Venezia, Marco Antonio Giustiniani, [5]307 [= 1547 d. C.].
Quevedo, Francisco de, *La vida del Buscón*, ed. Fernando Cabo Aseguinolaza, Madrid, Real Academia Española; Barcelona, Galaxia Gutenberg (Biblioteca Clásica, 59), 2011.
—, *Obra poética*, ed. José Manuel Blecua, Madrid, Castalia, 1969-1981, 4 vols.
—, *Política de Dios, gobierno de Cristo*, ed. James O. Crosby, Madrid, Castalia, 1966.
Quijote: véase Cervantes, Miguel de, *Don Quijote de la Mancha*.
Raterio de Verona [= Ratherius Veronensis episcopus], *Opera*, nunc primum collecta, pluribus locis emendata et ineditis aucta, curantibus Petro et Hieronimo, fratribus Balleriniis, Veronæ, ex Typographia Marci Moroni, 1765.
Rāzī, Aḥmad ar-, *Aḫbar mulūk al-Andalus*: véase *Crónica del moro Rasis*.
Regino de Prüm, *Reginonis abbatis Prumiensis libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis*, ed. F. W. H. Wasserschleben, Lipsiæ, Sumtibus Guil. Engelmann, 1840.
Reina, Francisco de la, *Libro de albeitería* [1547, reed. 1564], ed. Belén Villar Díaz, Salamanca, CILUS, 1999, consultable a través del *CORDE*.
Reinardus Vulpes: Carmen epicum seculis XI et XII conscriptum = Reinhart Fuchts: aus dem neunten und zwölften Jahrhundert, ed. Franz Joseph Mone, Stuttgartiæ; Tubingæ, in Bibliopolio J. G. Cottæ, 1832.
Relación de la causa de Pedro de Arruebo [1640], AHN, Inquisición, Libro 992, ff. 499r-544r (ed. Gari, 1991: 368-390).
Rémy, Nicolas [= Nicolaus Remigius], *Dæmonolatreiae libri III*, Lugduni, in Officina Vincentii, 1595; vers. alemana: *Daemonolatria, oder: Beschreibung von Zauberern und Zauberinnen*, Hamburg, Thomas Von Wiering, 1693, 3 vols.
Reuchlin, Johannes, *De accentibus, et ortographia linguæ Hebraicæ*, Hagenoæ [= Haguenau], in ædibus Thomæ Anshelmi Badensis, 1518.
—, *De arte Cabalistica libri tres*, Hagenau, apud Thomam Anshelmum, 1517.
—, *De rudimentis Hebraicis*, Phorce [= Pforzheim], in ædib[us] Tho[mæ] Anshelmi, 1506.
—, *Liber de verbo mirifico = Capnion vel De verbo mirifico* [1494], Tubingæ, ex ædibus Thomæ Anshelmi Badensis, 1514.
—, *Vocabularius breviloquus* [1475] *cum arte diphthongandi, punctandi, et accentuandi* [Guarini Veronensis],

Argentine [= Estrasburgo], [Georg Husner], 1504.
Reymundo de Grecia, en *CHCR*, vol. I (2005).
Ribadeneira, Pedro de, *Tratado de la tribulación, repartido en dos libros: En el Primero se trata de las Tribulaciones particulares, y el en Segundo, de las generales que Dios nos embía, y del remedio dellas* [1589], agora de nuevo revisto y acrecentado, Alcalá, Juan Íñiguez de Lequerica, 1593.
Ricius, Paulus: véase bajo Ibn Ĕîqaṭîlâ, Yôsef bẹn Aḇrâhâm.
Río, Martín del, *Disquisitionum magicarum libri sex, quibus continetur accurata curiosarum artium, & vanarum superstitionum confutatio, utilis Theologis, Jurisconsultis, Medicis, Philologis* [1599, ed. rev. 1606], longe auctius et castigatius, Lugduni, apud Horatium Cardon, 1608, 3 t. en 1 vol.
—, *La magia demoníaca: Libro II de las «Disquisiciones Mágicas»*, introduce, traduce y anota Jesús Moya, preámbulo de Julio Caro Baroja, Madrid, Hiperión, 1991.
Rittangel, Johann Stephan: véase bajo *Sefer Yeṣîrâh*.
Roberto el Diablo: véase (*La*) *espantosa y admirable vida de Roberto el Diablo*.
Robertson, William, אוֹצַר לְשׁוֹן הַקֹּדֶשׁ [= *Ôṣar lešôn ha-qodẹš*]: *Thesaurus Linguæ Sanctæ Compendiosè scil. Contractus, Planè tamen referatus, pleneque explicatus: sive, Concordantiale Lexicon Hebræo-Latino-Biblicum*, Londini, excudebtal Samuel Roycroft, impensis Georgij Sawbridge, 1680.
Rodríguez de Montalvo, Garcí, *Amadís de Gaula*, ed. Juan Manuel Cacho Blecua, Madrid, Cátedra, 1987-1988, 2 vols.
—, *Sergas de Esplandián*, ed. Carlos Sainz de la Maza, Madrid, Castalia, 2003.
Rodríguez Florián, Juan, *Comedia llamada Florinea*, Medina del Campo, Adrián Ghemart, 1554; ed. J. L. Canet, en *Anexos Revista Lemir*, 4, 2000.
Rojas, Fernando de, y «Antiguo Autor», *La Celestina: Tragicomedia de Calisto y Melibea*, ed. Francisco J. Lobera [*et al.*], Madrid, Real Academia Española; Barcelona, Galaxia Gutenberg (Biblioteca Clásica, 18), 2011.
—, *Celestina: Tragicomedia de Calisto y Melibea*, Amberes, Oficina Plantiniana, 1599. [Cit. en cap. III].
Rojas Zorrilla, Francisco de, *Lo que quería ver el marqués de Villena*, en sus *Comedias escogidas*, ed. Ramón de Mesonero Romanos, Madrid, M. Rivadeneyra (BAE, 54), 1866, pp. 319-348.
Romero de Cepeda, Joaquín, *Comedia salvage*, en *Tesoro del teatro español. Tomo primero: Orígenes del teatro español*, ed. Eugenio de Ochoa, Paris, Casimir, 1838, pp. 286-299.
Rosal, Francisco del, *Origen y Etymología de todos los Vocablos Originales de la Lengua Castellana* [1601], ilustrada con algunas notas y varias adiciones por el P. Fr. Miguel Zorita de Jesús María OSA [*ca.* 1790]; Madrid, Biblioteca Nacional de España, MSS/6929; ed. facs. parcial, *Diccionario etimológico: Alfabeto primero de origen y etimología de todos los vocablos originales de la lengua castellana*, est. de Enrique Gómez Aguilar, Madrid, CSIC, 1992.
Rosenroth, Christian Knorr von, *Kabbala denudata seu Doctrina Hebræorum trascendentalis et metaphysica atuqe theologica*, Sulzbaci [=Sulzbach], Typis Abrahami Lichtenthakeri, 1677 (vol. I); Francofurti, Typis Balthasar[is] Chistophor[is] Wustii, sumptibus Joannis Davidis Zunneri, 1684 (vol. II), 2 vols.
Rúa, Pedro, *Cartas censorias*, en *Epistolario español: Colección de cartas de españoles ilustres antiguos y modernos*, ed. Eugenio de Ochoa, Madrid, Atlas (BAE, 13 y 62), 1945-1965, vol. I, pp. 229-250.
Rueda, Lope de, *Comedia Armelina*, en *Las cuatro comedias,* ed. A. Hermenegildo, Madrid, Taurus, 1986, pp. 117-145.
Rufo, Juan, *La Austríada*, ed. Rosell (1851-1854: II, 1-136).
Ruiz de Alarcón, Juan, *La cueva de Salamanca*, en sus *Obras completas*, vol. I, pp. 383-470.
—, *La prueba de las promesas*, en sus *Obras completas*, vol. II, pp. 742-825.
—, *Obras completas de Juan Ruiz de Alarcón*, ed. Agustín Millares Carlo, introd. Alfonso Reyes, México, FCE, 1957-1959 (reimpr. 1982), 2 vols.
Rúkopis' Vójniča: véase *Codex Voynich*.
Ruland, Martin, *Lexicon Alchemiæ sive Dictionarium Alchemisticum, cum obscuriorum Verborum, & Rerum Hermeticarum, tum Theophrast-Paracelsicatum Phrasium, Planam Explanationem continens*, in Francfurtensium Republica, cura ac sumptibus Zachariæ Palthenii, 1612.
Rupert de Deutz [= Rupertus Tuitiensis], *De Sancta Trinitate et operibus eius*, ed. R. Haacke, Turnhaut, Brepols (Corpus Christianorum: Continuatio Mediævalis, 21-24), 1971-1972, 4 vols.
Rutebeuf, *Le Miracle de Théophile*, ed. Grace Frank, 2.ª ed. rev., Paris, Librairie Ancienne Edouard Champion (Les Classiques Français du Moyen Âge, 49), 1949 (reimp., Paris, Honoré Champion, 1975).
—, *Œuvres complètes*, ed. Michel Zink, Paris, Bordas, 1989-1990, 2 vols.
Rymer, Thomas, *Fædera, conventiones, literæ, et cujuscunque generis Acta Publica, inter reges Angliæ, et alios quosvis Imperatores, Reges, Pontifices, Principes, vel Communitates, ab ineunte Sæculo Duodecimo, vis*

ab Anno 1101, ad nostra usque tempora, habita seu tractata [1704-1735], editio tertia, ad originales Chartas in Turri Londinensi denuo summa fidei collata & emendata, studio Georgii Holmes, Hagæ Comitis [= La Haya], apud Joannem Neaulme, 1745, 10 vols.

Saavedra Guzmán, Antonio de, *El peregrino indiano*, ed. M. J. Rodilla León, Madrid, Iberoamericana; Frankfurt am Main, Vervuert, 2008.

Sagrada Biblia, versión directa de las leguas originales por Eloíno Nácar Fuster y Alberto Colunga, revisión del texto y de los estudios introductorios por Maximiliano García Cordero, Madrid, Ed. Católica (BAC, 25-26), 1968. [Cit. en cap. XIII]

Sahagún, Fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España* [1576-1577], ed. Juan Carlos Temprano, Madrid, Historia 16, 1990.

Salazar, Eugenio de, *Cartas inéditas* [1570], en *Sales españolas o Agudezas del ingenio nacional,* ed. Antonio Paz y Meliá, 2.ª ed. rev. por Ramón Paz, Madrid, Atlas (BAE, 176), 1964, pp. 271-292.

San Cipriano = Gran libro de San Cipriano o los tesoros del hechicero, trad. Isaac Alonso Estravis, Madrid, Akal, 1978.

San Pedro, Diego de, *Cárcel de amor*, Venecia, Gabriel Giolito, 1553 [cit. en cap. III]; ed. Carmen Parrilla, Barcelona, Crítica (Biblioteca Clásica, 17), 1995.

La Santa Biblia, trad. Francisco Cantera Burgos y Manuel Iglesias González, 2.ª ed., Madrid, BAC (Serie Maior, 10), 1979.

—, *que contiene los sagrados libros del Antiguo y Nuevo Testamento*, antigua versión de [Casiodoro de la Reina, 1569, revisada por] Cipriano de Valera [1602], Madrid, Sociedad Bíblica, 1869.

Sánchez de Badajoz, Diego, *Farsa de la hechicera*, en *Recopilación en metro del bachiller Diego Sánchez de Badajoz: Sevilla, 1554*, Madrid, Real Academia Española, 1929, pp. 267-275.

Sandoval, Prudencio de, *Historia de la vida y hechos del Emperador Carlos V, Máximo, fortísimo, Rey Católico de España y de las Indias, Islas y Tierra firme del mar Océano*, ed. Carlos Seco Serrano, Madrid, Atlas (BAE, 80-82), 1955-1956, 3 vols.

Santisteban Osorio, Diego, *Cuarta y quinta parte de La Araucana*, Barcelona, Miguel Menescal, 1598.

—, *Primera y segunda parte de las guerras de Malta, y toma de Rodas*, Madrid, Várez de Castro, 1599.

Santos, Francisco, *La tarasca del parto en el mesón del infierno y días de fiesta por la noche*, Madrid, Domingo Garcia Morrás, a costa de Juan Martín Merinero, [1672].

Saverien, Alexandre, *Dictionnaire universel de mathématique et de physique*, Paris, chez Jacques Rollin et Charles-Antoine Jombert, 1753, 2 vols.

Scot, Reginald, *The Discoverie of Witches* [1584], ed. Brinsley Nicholson, London, Elliot Stock, 1886.

Sefęr Rāzî'el ha-Mal'āḵ = ספר רזיאל המלאך [titulo en los folillos] =

= זה ספרא דאדם קדמאה שנתן לו רזיא המלאך [título en la portada], אמשטרד, בבית כם"ר משה בן הישיש אברהם מינדיס קויטיניו ז"ל, בשנת זה סת"א לפ"ק

[= *Zęh sifrā' də-Āḏām qaḏmā'āh šę-nåtan lô Rāzî'el ha-Mal'āḵ*, Amsterdam, en casa de nro. hon. mtro. R. Moses, hijo del venerable Abraham Mendes Coutinho (q. e. p. d.), en el año de la Creación [5]461= 1701 d. C.].

= זה ספרא דאדם קדמאה שנתן לו רזיא המלאך [título en la portada], ווילנא, בדפוס ר' יהודא ליב בן המחוקק מו"ה אליעזר ליפסאן, שנת תרל"ח לפ"ק.

[Al pie de la portada:] Новое изданіе съ Виленскаго [*sic*] изд. 1875 г., Вильна, въ типографіи Л. Л. Маца, 1877 г.

[=*Zęh sifrā' də-Āḏām qaḏmā'āh šę-nåtan lô Rāzî'el ha-Mal'āḵ*, Vilna, en la tipografía de R. Judah Leib, hijo del legislador ntro mro. Eliezer Lipman, en el año de la Creación [5]638. ¶ Nueva edición de la edición de Vilna de 1875, Vilna, en la tipografía de L. L. Matz, 1877].

= —זה ספרא דאדם קדמאה שנתן לו רזיא המלאך [título en la portada], [גרויסווארדיין], בבית הדפוס של בנימין זאב רובינשטיין, שנה תש"ד לפ"ק.

[En el vuelto de la portada:] Nagyvárad, Rubinstein Vilmos könyvnyomdájában.

[=*Zęh sifrā' də-Āḏām qaḏmā'āh šę-nåtan lô Rāzî'el ha-Mal'āḵ*, Oradea, en el establecimiento tipográfico de Benjamin Ze'ev Rubinstein, en el año de la Creación [5]704 = 1944 d. C. ¶ Oradea, impreso por Vilmos Rubinstein].

—: véase además *Liber Razielis.*

Sefęr Yəṣîrâh, *recensio vetus*, ed. Hayman (2004: 49-51, appendix III).

—, *recensio longa*, ed. Hayman (2004: 52-58, appendix IV).

—, *textus receptus, editio princeps*: יצירה ספר, con comentario [*perûš*] de Ramban [=Rabbî Mošęh bęn Naḥmân,

i. e. Nahmánides]1 *et al.*, Mantua, Ya'ăkob̲ bęn Naftâlî Gazolo, [5]322 [= 1562 d. C.].
—, —, ed. Rittangel: יצירה ספר *id est Liber Ietzirah, Qui Abrahamo Patriarchæ adscribitur, unà cum Commentario Rabi Abraham F. D. super 32 Semitis Sapientiæ, à quibus liber Iezirah incipit*, translatus & notis illustratus à Johanne Stephano Rittangelio, Amstelodami, apud Ioanne, & Iodocum Iansonios, 1642.
—, *recensio mixta*, ed. Kalisch: יצירה ספר = *Sefer Yezirah: A Book on Creation, or The Jewish Metaphysics of Remote Antiquity*, ed. y trad. Isidor Kalisch, New York, L. H. Frank & Co., 1877.
—, —, ed. Mateu: יצירה ספר = *Sefer Yetzirah*, [ed. de Kalisch], intr., trad. y nn. J. Mateu Rotger, Barcelona, Obelisco (Tradición Hermética), 1983.
—, *editio synoptica*, ed. Hayman (2004: 59-195).
Šəlomoh b. Mubārak b. Ṣa'īr [= Šelomo ben Mobarak ben Ṣa'īr], *Kitāb at-Taysīr = Libro de la facilitación: (Diccionario judeoárabe de hebreo bíblico)*, ed. José Martínez Delgado, Granada, Universidad, 2010, 2 vols.
Sempere, Jerónimo, *La Carolea*, Valencia, Juan de Arcos, 1560.
Séneca, Lucio Anneo, *Medea*, en *L. Annæi Senecæ tragœdiæ*, ed. Rudolph Peiper y Gustav Richter, Leipzig, Teubner (Bibliotheca Scriptorum Græcorum et Romanorum Teubneriana), 1902 (reimpr. 1921), pp. 117-154.
Septimus Decretalium constitutionum apostolicarum post Sextum, Clementinas & extravagantes usque in hodiernum diem editarum, Continuatio, opera Petri Matthæi [= Pierre Mathieu], Francofurti ad Mœnum, apud Iohannem Feyrabendum, impensis Henrici Tackii & Petri Fischeri, 1590.
Septuaginta, id est Vetus Testamentum Græce iuxta LXX interpretes, ed. Alfred Rahlfs, ed. rev. por Robert Hanhart, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2006, 2 vols. en 1 t.
Sepúlveda, Juan Ginés de, *Comedia erudita*, ed. J. Alonso Asenjo, London, Tamesis Books, 1990.
Servio, Mauro Honorato, *Commentarius in Vergilii Æneidos libros = Servii grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii,* ed. G. Thilo y H. Hagen, Lepizig, B. G. Teubner (Bibliotheca Scriptorum Græcorum et Romanorum Teubneriana), 1881-1884, 2 vols.
Setena Partida, Madrid, Biblioteca Nacional de España, MSS/708 (siglo XV); facs. digital en <http://tinyurl.com/pknjkgf>.
Schedel, Hartmann, *Liber cronicarum* [seu *Cronica universalis*] *cum figuris et ymaginibus ab inicio mundi*, Nurembergæ [por Anton Koberger, a expensas de Sebald Schreyer y Sebastian Kammermeister], 1493.
Schöner, Johannes, *Opera Mathematica in unum volumen congesta*, Norinbergæ, in officina Ioannis Montani & Vlrici Neuberi, 1551.
Shakespeare, William, *Hamlet*, ed. Philip Weller, en *Shakespeare Navigators*, <http://tinyurl.com/lhkh9xm>.
Sibly, Ebenezer, *A New and Complete Illustration of the Occult Sciences or the Art of foretelling future Events and Contingencies,* [...] *embellished with Curious Copper-Plates* [1784-1791], London, printed for the author, and sold by Champante and Whitrow, 1806, 2 vols.
Sierra, Pedro de la, *Espejo de príncipes y caballeros (Segunda parte)*, ed. J. J. Martín Romero, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 2003.
Sigrdrífumál, ed. Guðni Jónsson [1946–1947], en <http://tinyurl.com/jwqlsln>.
Sigüenza y Góngora, Carlos de, *Libra astronómica y filosófica* [1682, publ. 1690], ed. William G. Bryant, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1984.
Silva, Feliciano de, *Amadís de Grecia*, ed. A. C. Bueno y C. Laspuertas, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 2004.
—, *Lisuarte de Grecia (libro VII de Amadís de Gaula)(Sevilla, Jacobo y Juan Cromberger, 1525),* ed. E. J. Sales Dasí, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 2002.
—, *Segunda Celestina*, ed. C. Baranda, Madrid, Cátedra, 1988.
Sófocles, *Ριζοτόμοι* (fragmentos), ed. Radt (1977).
Spee, Freidrich von, *Cautio criminalis seu de processibus contra sagas liber: Ad magistratus Germaniæ hoc tempore neccessarium*, Rinthelii [= Rinteln], Typis exscripsit Petrus Lucius, 1631.
Spina, Bartolommeo de [= Bartholomæus Spineus op], *Quæstio de Strigibus, una cum tractatu de præeminentia Sacræ Theologiæ, et quadruplici apologia de Lamiis contra Ponzinibium*, Romæ, in ædibus Populi Romani, 1576.
Spirito, Lorenzo, *Il Libro delle Sorti*, Perugia, Stephan Arnds, 1482; ed. facs., Perugia, Volumnia Ed., 1980.
—, *Libro del juego de las suertes*, Valencia, Jorge Costilla, 1515; ed. facs., Salamanca, Europa, 1991.
—, *Libro del juego delas suertes*, agora de nuevo reconocido, y emendado † mudada la cuenta d'alguarismo en cuenta llana porque mas facilmente entender se pueda, Valencia, Juan Joffre, 1528; ed. facs., Madrid, Miraguano, 1983; ed. facs., Valencia, Vicent García Ed., 2006.

1 En realidad el comentario es de otro cabalista gerundense, 'Azrî'el bęn Mənaḥem (vid. Scholem, 2007*c*: 331*a*).

Sprenger, Jacobo: véase bajo Krämer, Heinrich.
Stanihurst, Richard, *De Rebus in Hibernia gestis, libri quattuor*, Antuerpiæ, apud Christophorum Plantinum, 1584.
—, *Toque de alchimia*, ed. Eslava Galán (1987: 130-148); ed. Tausiet (1994).
Suárez de Figueroa, Cristóbal, *La constante Amarilis,* Madrid, Biblioteca Nacional de España, MSS/R.1851.
Suetonio Tranquilo, Cayo, *De vita Cæsarum libri VIII*, ed. M. Ihm, Lepizig, Teubner (Bibliotheca Scriptorum Græcorum et Romanorum Teubneriana), 1908.
Surius, Laurentius, *De probatis sanctorum historiis, partim ex tomis Aloysii Lipomani, doctissimi episcopi, partim etiam ex egregiis manuscriptis codicibus, quarum permultæ antehàc nunquàm in lucem prodiêre, optima fide collectis, & nunc recèns recognitis*, Coloniæ Agrippinæ, apud Geruinum Calenium & hæredes Quentelios, 1576-1581, 6 vols.
Tácito, Cornelio, *Annalium ab excessu Divi Augusti libri*, ed. Ch. D. Fisher, Oxonii, e Typographeo Clarendoniano (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis), 1906.
Talmud: véase *Babylonian Talmud*.
Tasso, Torquato, *Prose*, ed. Ettore Mazzali, Milano; Napoli, Riccardo Ricciardi, 1959.
Teócrito, *Idyllia*, en *Theocritus*, edited with a translation and comentary by A. S. F. Gow, 2.ª ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1952 (reimpr. 2008), vol. I, pp. 4-236.
Teresa de Jesús, *Carta al P. Juan Suárez* [1578], en sus *Obras completas*, pp. 1646-1648.
—, *Exclamaciones del alma a Dios*, en sus *Obras completas*, pp. 1108-1130.
—, *Libro de la vida*, ed. Dámaso Chicharro, Madrid, Cátedra, 1997.
—, *Obras completas*, ed. dir. Alberto Barrientos, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1984.
Terreros, Esteban de, *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes*, Madrid, Viuda de Ibarra, 1786-1788, vols. 1-3, y Benito Cano, 1793, vol. 4; ed. facs. Madrid, Arco Libros, 1987, 4 vols.
Tertuliano, *De spectaculis; De idololatria; Ad nationes; De testimonio animæ; Scorpiace; De oratione; De baptismo; De ieiunio; De anima; De pudicitia*, ed. A. Reifferscheid y G. Wissowa, Wien, Verlag Hölder-Pichler-Tempsky (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 20), 1890.
Teseo Ambrogi [= Thesæus Ambrosius], *Introductio in Chaldaicam linguam, Syriacam, atque Armenicam, & decem alias linguas: Characterum differentium Alphabeta, circiter quadraginta, & eorundem invicem conformatio, Mystica et Cabalistica quamplurima scitu digna, et descriptio ac simulachurm Phagoti Afranij*, Papiæ [= Pavía], Ioanna Maria Simoneta, sumptibus Autoris libri, 1539.
Theatrum Chemicum, præcipuos selectorum auctorum tractatus de Chemiæ et lapidis philosophici antiquitate, veritate, jure, præstantia, & operationibus, continuens, in gratiam veræ Chemiæ, & medicinae Chemicae studiosorum (ut qui uberrimam inde optimorum remediorum messem facere poterunt) congestum, & in certas partes seu volumina digestum, Ursellis [= Ursel (Flandes)], ex officina Cornelij Sutorij, sumtibus Lazari Zetzneri, 1602 (vols. I-II); Argentorati [= Estrasburgo], sumptibus Lazari Zetzneri Bibliopolæ, 1613 (vols. III-IV); Argentorati, sumptibus Hæredum Lazari Zetzneri, 1622 (vol. V); nueva ed., *in sex partes seu volumina digestum*, Argentorati, sumptibus Heredum Eberh[ardi] Zetzneri, 1659-1661, 6 vols.
Theóphilo, *El Mayor Thesoro: Tratado del arte de la Alchimia, ò Chrysopœya, que ofrece La entrada abierta, al cerrado Palacio del Rey, compuesto por Æyrenæo Philaletha, cosmopolita, Philosopho, y Adepto de la Piedra Philosophal, traducido de latín en lengua castellana* [...]. *Añadido de varias qüestiones que* [...] *evidencian la possibilidad de la Alchimia, y de una Análysis del mismo Arte, para norte de sus aficionados, y alumnos. Añadido con una Mantissa Metalúrgica*, Madrid, Antonio Marín, 1727.
Theophilus: recensio Græca vetus, ed. Radermacher (1927: 163-177).
Theophilus: recensio Eutychiana, ed. Radermacher (1927: 182-218).
Theophilus: recensio Vaticana, ed. Radermacher (1927: 183-219).
Tibulo, Albio, *Elegiæ*, en *Albii Tibulli aliorumque carmina*, ed. G. Luck, Leipizg, Teubner (Bibliotheca Scriptorum Græcorum et Romanorum Teubneriana), 1988, pp. 1-67.
Timoneda, Joan, *Comedia Cornelia* [1559], ed. M. Diago, en *Parnaseo*, <http://tinyurl.com/pu4conk>.
—, *El patrañuelo*, ed. M.ª Pilar Cuartero, Madrid, Espasa-Calpe, 1990.
—, *Turiana: Colección de comedias y farsas que sacó a la luz Juan de Timoneda*, Valencia, Juan Mey, 1565; ed. facs., Madrid, Academia Española, 1936.
Tomás de Aquino, *Corpus Thomisticum*, automato translatum a Roberto Busa SJ in tænias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, Pompælone, ad Universitatis Studiorum Navarrensis ædes, © Fundación Tomás de Aquino, 2000-2013, <http://www.corpusthomisticum.org/>.
—, *Expositio super Isaiam ad litteram*, textum Leoninum Romæ 1974 editum, en *Corpus Thomisticum*, <http://www.corpusthomisticum.org/cis01a.html>.

—, *Liber de sortibus ad dominum Iacobum de Tonengo*, en *Sancti Thomæ de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, tomus XLIII*, Roma, Editori di Santo Tommaso, 1976, pp. 203-241; reed. digital en *Corpus Thomisticum*, <http://www.corpusthomisticum.org/otr.html>.
—, *Quæstiones de quolibet*, textum Taurini 1956 editum, en *Corpus Thomisticum*, <http://www.corpusthomisticum.org/q01.html>.
—, *Scriptum super Sententiis*, textum Parmæ 1856 editum, en *Corpus Thomisticum*, <http://www.corpusthomisticum.org/snp0000.html>.
—, *Secunda secundæ Summæ Theologiæ*, en *Sancti Thomæ Aquinatis Opera Omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita, tomus nonus*, Roma, Typographia Polyglotta, 1897. [Cit. en cap. XI].
—, *Sentencia libri De anima liber I*, reportatio Reginaldi de Piperno, textum Taurini 1959 editum, en *Corpus Thomisticum*, <http://www.corpusthomisticum.org/can1.html>.
—, *Summa contra Gentiles*, textum Leoninum emendatum ex plagulis de prelo Taurini 1961 editum, en *Corpus Thomisticum*, <http://www.corpusthomisticum.org/scg1001.html>.
—, *Summa Theologiæ*, textum Leoninum Romæ 1888-1903 editum, en *Corpus Thomisticum*, <http://www.corpusthomisticum.org/sth0000.html>.
—, *Super Evangelium S. Matthæi lectura a capite I ad caput II: Reportatio Petri de Andria*, textum Taurini 1951 editum, en *Corpus Thomisticum*, <http://www.corpusthomisticum.org/cma00.html>.
Torquemada, Antonio de, *Jardín de flores curiosas* [1569], Amberes, Juan Cordero, 1575. [Cit. en cap. IV].
—, *Jardín de flores curiosas*, ed. Giovanni Allegra, Madrid, Castalia, 1982. [Cit. en caps. III y X].
—, *Obras completas, I: Manual de escribientes; Coloquios satíricos; Jardín de flores curiosas*, ed. Lina Rodríguez Cacho, Madrid Turner (Biblioteca Castro), 1994. [Cit. en cap. I].
—, *Obras completas, II: Don Olivante de Laura*, ed. Isabel Muguruza, Madrid, Taurus (Biblioteca Castro), 1997.
Torreblanca Villalpando, Francisco, *Epitomes delictorum in quibus aperta vel oculta invocatio dæmonis intervenit libri IIII*, Hispali, apud Ildephonsum Rodriguez de Gamarra & Franciscum de Lira, 1618.
—, *Epitome delictorum, sive de Magia, in qua aperta vel oculta invocatio dæmonis intervenit*, editio novissima innumeris mendis expurgata, Lugduni, Sumptibus Joannis Antonij Huguetan & Soc., 1678.
—, *Defensa en favor de los libros católicos de la Magia*, impreso como anejo a los *Epitomes delictorum*, 1618, con foliación propia.
Tragicomedia de Polidoro y Casandrina [*post* 1564], Madrid, Biblioteca de Palacio, ms. II-1591 [*olim* 2-B-10].
Tristán de Leonís (fragmentos) = Carlos Alvar y José Manuel Lucía Megías (eds.), «Hacia el códice del *Tristán de Leonís* (cincuenta y nueve nuevos fragmentos manuscritos en la Biblioteca Nacional de Madrid)», *Revista de Literatura Medieval*, 11 (1999), pp. 9-135.
Tristán de Leonís (Valladolid, Juan de Burgos, 1501), ed. M.ª Luzdivina Cuesta Torre, Centro de Estudios Cervantinos, Alcalá de Henares, 1999.
Tristán el Joven = Tristán de Leonís y el rey don Tristán el Joven, su hijo, ed. M.ª Luzdivina Cuesta Torre, México,UNAM, 1997.
Trithemius, Iohannes, *Antipalus Maleficiorum Johannis Trithemii Spanhemensis et Herbipolensis quondam Abbatis, quatuor libris comprehensus* [1508], Moguntiæ [= Mainz], apud Balthasarum Lippium, 1605. [Es emisión exenta, con portada propia, pero que mantiene la paginación del volumen completo, de los *Paralipomena opusculorum Petri Blesensis, et Ioannis Trithemii, aliorumque nuper in typographeo Moguntino editorum,* ed. Iohannes Busæus, Moguntiæ [= Mainz], e Typographeo Balthasaris Lippij, 1605, pp. 273-426; reed. a plana y renglón, *Paralipomena opusculorum Petri Blesensis, et Ioannis Trithem, aliorumque nuper in typographeo Moguntino editorum a Joanne Busæo*, Coloniæ Agrippinæe, apud Iohannem Wulffraht, 1624, pp. 273-426].
—, *Libri Magici Qui* [extracto del *Antipalus Maleficiorum,* I, III, pp. 291-311], ed. Peuckert (1956: 47-55); ed. Zambelli (2003: 356-368, y 2007: 101-112); ed. Boudet (2006: 539-556). [Del texto y escasas notas de Peuckert (1956), con algunas adiciones y correcciones basadas en el texto de Zambelli (2007), hay una edición electrónica con el título de «Trithemius' catalogue of necromantic books», por Joseph H. Peterson, en *Twilit Grotto: Archives of Western Esoterica*, <http://tinyurl.com/pjn74q2 >].
—, *De septem Secundeis, id est, Intelligentijs, sive Spiritibus Orbes post Deum moventibus, reconditissimæ scientiæ & eruditionis Libellus*, Coloniæ, apud Ioannem Birckmannum, 1567.
—, *Polygraphiæ libri sex*, [Basileæ], [Adam Petri], aere et impensis Ioannis Haselbergi de Aia, 1518.
—, *Polygraphie et universelle escriture cabalistique de M. I. Tritheme Abbé*, traduicte par Gautier de Collange, Paris, par Benoît Prévost, pour Jacques Kerver, 1561.
—, *Clavis Polygraphiæ Ioannis Tritemii Abbatis*, [Basileæ], [Adam Petri], ductu Ioannis Haselberg de Aia bibliopolæ, 1518. [Editada conjuntamente con los *Polygraphiæ libri sex*, pero con portada y signaturas in-

dependientes].
—, *Steganographia: Hoc est ars per occultam scripturam animi sui voluntatem absentibus aperiendi certa*, Francofurti, ex Officina Typographica Matthiæ Beckeri, sumptibus Ioannis Berneri, 1606.
—, *Steganographia: Hoc est ars per occultam scripturam animi sui voluntatem absentibus aperiendi certa. Præfixa est huic operi sua Clavis, seu vera Introductio ab ipso Authore concinata*, Darmbstadii, ex Officina Typographica Balthasaris Aulæandri [= Hoffmann], sumptibus Iohannis Berneri bibliop[olæ], 1621.
—, *Clavis Steganographiæ*, Darmbstadii, apud Balthasarem Hofmannum, venundatur apud Iohannem Bernerum bibliopolam Francorfurtensem, 1608.
Urrea, Diego de, «[Copia de certificación de Diego de Urrea, intérprete de árabigo de S. M.]. (Valladolid, 17-vii-1603)», *Avisos de la Real Biblioteca*, 48, <http://tinyurl.com/lozonj9>.
Urrea, Jerónimo de, *El vitorioso Carlos Quinto* [*ca.* 1584], Madrid, Biblioteca Nacional de España, MSS/1469, ff. 1r-170v.
Valencia, Pedro de, *Discurso acerca de los cuentos de las brujas* [1610], ed. Manuel Antonio Marcos Casquero e Hipólito B. Riesco Alvarez, pres. Gaspar Morocho Gayo, León, Universidad (Obras completas de Pedro de Valencia, VII = Humanistas Españoles, 13), 1997.
Valentino, Basilio; véase Basilio Valentino.
Valle de Moura, Emanuele do, *De Incantationibus seu Ensalmis*, Évora, Laurencio Crasbeech, 1620.
Vanini, Giulio Cesare, *De admirandis Naturæ Reginæ Deæque mortalium arcanis libri quatuor*, Lutetiæ, apud Adrianum Perier, 1616.
—, *Sobre los maravillosos secretos de la naturaleza, reina y diosa de los mortales*, trad. y pról. Fernando Bahr, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2007.
Vázquez, Francisco, *Relación de todo lo que sucedió en la jornada de Omagua y Dorado, que el gobernador don Pedro de Orsúa fue descubrir* [...]. *Trátase asimismo del alzamiento de don Hernando de Guzman y Lope de Aguirre, y otros tiranos* [*ca.* 1562], en Pastor y Callau (2010: 155-278).
Vega, Alonso de la, *Comedia Tholomea* y *Tragedia Serafina*, en sus *Tres comedias*, pról. Marcelino Menendez y Pelayo, Dresden, Max Niemeyer, 1905, pp. 5-37 y 39-70, respectivamente.
Vega, Lope de, *Arcadia, prosas, y versos* [1598], Madrid, Gregorio Rodríguez, 1645. [Cit. en cap. III]
—, *La Arcadia*, ed. E. S. Morby, Madrid, Castalia, 1975.
—, *El caballero de Olmedo*, ed. Francisco Rico, 3.ª ed. enteramente rehecha, Madrid, Cátedra, 1981.
—, *La Dorotea*, ed. Donald McGrady, Madrid, Real Academia Española; Barcelona, Galaxia Gutenberg (Biblioteca Clásica, 53), 2011.
—, *La hermosura de Angélica*, ed. Marcella Trambaioli, Madrid, Iberoamericana; Frankfurt am Main, Vervuert, 2005.
—, *Jerusalén conquistada = Poesía, III: Jerusalén conquistada: epopeya trágica*, ed. Antonio Carreño, Madrid, Fundación José Antonio de Castro (Biblioteca Castro), 2003.
—, *Los pastores de Belén,* Madrid, José Matesanz Ed., 1978.
—, *Porfiar hasta morir*, en sus *Obras Escogidas: Teatro, III*, ed. Federico Carlos Sainz de Robles, Madrid, Aguilar, 1955, pp. 1003-1031.
—, *Rimas humanas y divinas del licenciado Tomé de Burguillos*, ed. Macarena Cuiñas Gómez, Madrid, Cátedra, 2008.
Vega, Garcilaso de la: véase Lasso de la Vega, García.
Velázquez del Castillo, Gabriel, *Clarián de Landanís (Libro I)*, ed. Antonio Joaquín González Gonzalo, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 2005.
Vesalio, Andrea, *De humani corporis fabrica libri septem*, Basileæ, ex Officina Ioannis Oporini, 1543.
Vettori, Piero [= Petrus Victorius], *Commentarii, in Primum Librum Aristotelis de Arte Poetarum*, Florentiæ, in Officina Iuntarum, Bernardi filiorum, 1560.
Vicente, Gil, *Comedia Rubena* y *Auto das fadas*, en *Compilaçam de todas las obras de Gil Vicente,* ed. María Leonor Carvalhão Buescu, Lisboa, Imprenta Nacional–Casa da Moeda (Bibliotheca de Autores Portugueses), 1984.
—, *Don Duardos*, en *Teatro castellano*, ed. Manuel Calderón, est. prel. Stephen Reckert, Barcelona, Crítica (Biblioteca Clásica, 26), 1996, pp. 187-261.
Vicente de Paul, *Regulæ Communes, et Constitutiones Congregationis Missionis* [1653], ex *Codice Sarzana* [1655], ed. John E. Rybolt, Zaragoza, Congregación de la Misión, 2012, <http://tinyurl.com/mb4lc6u>.
Villalón, Cristóbal de, *El Crótalon,* ed. Asunción Rallo, Madrid, Cátedra, 1982 (reimpr. 1990).
Villegas Selvago, Alonso de, *Comedia llamada Selvagia; Comedia Serafina*, Madrid, M. Rivadeneyra (Colección de libros españoles raros o curiosos, V), 1873.
Villena, Enrique de Aragón, marqués de, *Obras completas, Vol. 1: Los doce trabajos de Hércules; Tratado de le-*

pra; Arte cisoria; Tratado de consolación; Exposición del salmo «Quoniam videbo»; Tratado de fascinación o de aojamiento; Epístola a Suero de Quiñones; Arte de trovar; Exposición del soneto de Petrarca; Cartas; Tratado de astrología, ed. Pedro Cátedra, Madrid, Turner (Biblioteca Castro), 1994.

VIRGILIO MARÓN, Publio, *Æneis; Georgica*, ed. Gian Biagio Conte, Berlin; Boston, Walter de Gruyter (Bibliotheca Scriptorum Græcorum et Romanorum Teubneriana), 2009 (reimp. 2011).

—, *Bucolica sive Eclogæ = Eclogues*, ed. Robert Coleman, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

VITORIA, Francisco de, *De arte magica = De la magia* [1540], en *Obras de Francisco de Vitoria: Relecciones Teológicas*, ed. Teofilo Urdanoz, Madrid, Ed. Católica (BAC, 198), 1960, pp. 1223-1291. [Salvo indicación expresa, se cita por esta edición].

—, «Relectio de Arte Magica», en *Relectionum theologicarum secundus tomus*, Lugduni, apud Iacobum Boyerium, 1557, pp. 248-418 [*sic pro* 318].

—, «Relectio de Arte Magica», *relectio* XII en sus *Relectiones tredecim in duobus tomis distributæ*, Ingolstadij, ex Officina Weissenhorniana, apud Wolfgangum Ederum, 1580, vol. II [= *Relectionum theologicarum tomus secundus*], pp. 538-590.

—, «Relectio de Arte Magica», ed. facsímil de la lionesa de 1557 y de uno de los mss., en *Relecciones Teológicas del Maestro Fray Francisco de Vitoria*, ed. Luis G. Alonso Getino, Madrid, Imp. La Rafa, 1935, vol. III, pp. 62-89 (impreso) y 100-117 (manuscrito).

Volsunga Saga = The Saga of the Volsungs, ed. bilingüe R. G. Finch, London, Nelson (Icelandic Texts), 1965.

Voynich Manuscript: véase *Codex Voynich*.

WEST, William, *Symbolæography* [primera parte, 1590; 3.ª ed., con adición de la segunda parte, 1594] = *The First Part of Simboleography, which may be termed the Art, or Description, of Instruments and Presidents*, now newly augmented, London, for the Companie of Sationers, 1615; *The Second Part of Symboleography*, newly corrected and amended and verie much enlarged, London, for the Companie of Sationers, 1618.

WIER, Johannes [= Ioannes VVIERUS], *De præstigiis dæmonum et incantationibus ac veneficijs libri VI*, Basileæ, per Ioanne, Opòrinum, 1563.

XIMÉNEZ DE RADA, Rodrigo, *Historia de rebus Hispaniæ sive Historia Gothica,* ed. J. Fernández Valverde, Turnhaut, Brepols (Corpus Christianorum: Continuatio Mediævalis, 72), 1987.

YEPES, Diego de, *Relación de la vida y libros de la M. Teresa que el P. Diego de Yepes remitió al P. Fr. Luis de León*, en *Obras de santa Teresa de Jesús*, ed. fray Silverio de Santa Teresa, Burgos, El Monte Carmelo, 1915, vol. II, pp. 490-505.

YCIAR, Juan de, *Recopilación subtilíssima intitulada Orthographía prática*, Zaragoza, Bartolomé de Nájera, 1548; ed. facs. Madrid, Instituto Bibliográfico Hispánico, 1973.

ZAPATA, Luis, *Carlo famoso*, Valencia, Juan de Mey, 1566.

ZAPATA DE CHAVES, Luis, *Miscelánea o Varia Historia* [1589], ed. Antonio Carrasco González, Brenes (Sevilla), Muñoz Moya; Llerena, Editores Extremeños (Biblioteca Extremeña), 1999.

Zifar: véase *Libro del cavallero Zifar*.

ZÚÑIGA, Gonzalo de, *Relación muy verdadera de todo lo sucedido en el río de Marañón, en la provincia del Dorado* [...] *y el comienzo de los tiranos D. Fernando de Guzmán y Lope de Aguirre, su subcesor, y de lo que hicieron hasta llegar a la Margarita y salir della* [1561], en Pastor y Callau (2010: 105-154).

2. ESTUDIOS

ABRAHAM, Lyndy, *A Dictionary of Alchemical Imagery*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998 (reimpr. 2000).

ABRAHAM, Maryvonne, «Les aboyeuses de Josselin: La validité de l'éxplication par le mythe», *Bulletin de la Societé de Mythologie Française*, 171 (1994), pp. 2-16.

ADAMS, Alison, y Stanton J. LINDEN (eds.), *Emblems and Alchemy*, Glasgow, Centre for Emblem Studies, University of Glasgow (Glasgow Emblem Studies, 3); distr., Geneve, Librairie Droz, 1998.

ADLER, Joseph Alan, *Chinese Religions*, London, Taylor & Francis, 2002; vers. esp.: *Religiones chinas*, trad. F. López Martín, Tres Cantos (Madrid), Akal, 2005.

AFONASIN, Eugene; John DILLON y John F. FINAMORE (ed.), *Iamblichus and the Foundations of Late Platonis*, Leiden; Boston, Brill (Ancient Mediterranean and Medieval Texts and Contexts: Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic tradition, 13), 2012.

AGAMBEN, Giorgio, *Signatura rerum*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008; vers. esp.: *Signatura rerum: Sobre el método*, trad. F. Costa y M. Ruvituso, Anagrama, Barcelona, 2010.

AGUILAR PERDOMO, María del Rosario, «Las doncellas seductoras y requeridoras de amor en los libros de caballerías españoles», *Voz y Letra*, 15, 1 (2004), pp. 3-24.

—, «De algunas ordalías amorosas en los libros de caballerías: la aventura de las Tres Coronas en el *Flo-*

rambel de Lucea», *Letras: Revista de la Universidad Católica Argentina de Buenos Aires*, 50-51 (julio 2004- junio 2005) [= *Studia Hispanica Medievalia VI: Libros de caballerías. El «Quijote». Investigación y Relaciones*], pp. 9-23.
—, «La arquitectura maravillosa en los libros de caballerías españoles: a propósito de castillos, torres y jardines», *Lingüística y Literatura*, 51 (2007), pp. 127-148.
—, «Artificio, maravilla y técnica. Hacia una tipología de los autómatas en los libros de caballerías», en Lucía y Marín (2008:15-42).
—, «Algunos ingenios y artificios hidráulicos en la arquitectura maravillosa de los libros de caballerías españoles», en *Expresiones de la cultura y el pensamiento medievales*, ed. L. von der Walde Moheno, C. Company y A. González, México, El Colegio de México;UNAM; UAM, 2010, pp. 273-290.
Al-Rawi, Ahmed, «The Mythical Ghoul in Arabic Culture», *Cultural Analysis*, 8 (2009), pp. 45-69.
Alarcos Llorach, Emilio, *Fonología española*, 4ª ed. rev., Madrid, Gredos, 1981.
Albaladejo Mayordomo, Tomás, «Elementos de la lengua literaria de la Edad de Oro: Metáfora y alegoría como mecanismos de traslación», *Edad de Oro*, 33 (2004), pp. 33-39.
Albarracín Navarro, Joaquina, «Normas para escribir un alherze», *Al-Andalus–Magreb*, 3 (1995), pp. 55-71.
— y Juan Martínez Ruiz, *Medicina, farmacopea y magia en el «Misceláneo de Salomón»*, Granada, Universidad; Diputación Provincial, 1983.
Alexander, Tamar, y Eliezer Papo, «On the power of the word: Healing incantations of Bosnian Sephardic women», *Menorah*, 2 (2011), pp. 57-117.
Alfaro Pérez, Francisco José, *La merindad de Tudela en la Edad Moderna: Demografía y sociedad*, Fitero, Ayuntamiento de Fitero (Biblioteca Fiterana, 3), 2006.
Alihuen, A. C., *Diccionario mapudungun - ranculche - mapuche - español*, Santa Rosa (La Pampa), Asociación Civil Alihuen, © 1998, 2014, <http://tinyurl.com/lll35q9>.
Almagro Gorbea, Manuel, «Conde García, José Antonio», en *Diccionario Biográfico Español*, Madrid, Real Academia de la Historia, vol. XIV (2010), pp. 390*a*-392*b*.
Alonso, Álvaro, «La novela pastoril y la magia», *Anthropos,* 154-155 (1994), pp. 111-114.
Alonso, Dámaso, *Poesía española: Ensayo de métodos y límites estilísticos*, Madrid, Gredos, 1971.
Alonso, Martín, *Diccionario medieval español*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1986, 2 vols.
Alonso Asenjo, Julio, «El nigromante en el teatro prelopista», en *Comedias y comediantes: Estudios sobre el teatro clásico español*, ed. T. Ferrer y M. Diago, Valencia, Universitat, 1991, pp. 91-105.
— (ed.), *TeatrEsco (Sección sobre teatro de colegio del portal Parnaseo)*, <http://tinyurl.com/oa6kema>.
—, «Teatro musical en festejos escolares hispánicos de la Edad Moderna = Musical Theater in Hispanic Student Celebrations in Modern Age», *RILCE*, 30.1 (2014), [en prensa].
Alonso del Real, Carlos, *Superstición y supersticiones*, Madrid, Espasa-Calpe (Austral, 1487), 1971.
—, «La brujería en Galicia», en *BCSS*, 1975, pp. 17-30.
—, «Notas etnográficas de O Courel», *Boletín do Museo Provincial de Lugo*, 1 (1983), pp. 131-136.
Alonso Díaz, J., «Religión cúltica y religión ética (en tensión desde la Biblia)» en *De la Tablilla a la inteligencia Artificial,* ed. A. González Blanco, J. P. Vita y J. Á. Zamora, Zaragoza, Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, 2003, vol. II, pp. 457-476.
Alonso Fernández-Checa, J. Felipe, *Diccionario Espasa Ciencias Ocultas*, Madrid, Espasa Calpe, 2000.
Alonso Palomar, Pilar, *De un universo encantado a un universo reencantado: Magia y literatura en los Siglos de Oro*, Valladolid, Grammalea, 1994.
Alvar, Carlos, «Mujeres y hadas en la literatura medieval», en *Evolución narrativa e ideología de la literatura caballeresca*, ed. M. E. Lacarra, Bilbao, Universidad del País Vasco, 1991, pp. 21-33 [= 1991*a*].
—, *El rey Arturo y su mundo: Diccionario de mitología artúrica*, Madrid, Alianza, 1991 [= 1991*b*].
—, «De autómatas y otras maravillas», en Salvador, López-Ríos y Borrego (2004: 29-54).
—, «Libros de caballerías: Estado de la cuestión (2000-2004 *ca.*)», en Cacho Blecua (2007: 13-58).
— y José Manuel Lucía Megías, «Hacia el códice del *Tristán de Leonís*», *Revista de Literatura Medieval*, 11 (1999), pp. 9-135.
Alvar Ezquerra, Jaime (dir.), *Diccionario Espasa de Mitología Universal*, Madrid, Espasa Calpe, 2000.
Álvarez de Morales, Camilo, «El hombre ante la enfermedad», en C. Álvarez de Morales y E. Molina López (coords.), *La medicina en al-Andalus*, Granada, El Legado Andalusí, 1999, pp. 69-88.
—, «Elementos mágicos y religiosos en la medicina andalusí», *'Ilu: Revista de Ciencias de las Religiones*, Anejos, 16 (2006) [= monográfico *Ciencia y religión en el Islam*], pp. 23-46.
—, «Magia y seres maléficos en el Islam», *Clio & Crimen*, 8 (2011) [= monográfico *Magia, superstición y brujería en la Edad Media*, ed. Iñaki Bazán Díaz], pp. 105-124.

Álvarez de Toledo y Maura, Luisa Isabel, duquesa de Medina-Sidonia, *Historia de una conjura: La supuesta rebelión de Andalucía, en el marco de las conspiraciones de Felipe IV y la independencia de Portugal*, Cádiz, Diputación Provincial de Cádiz, 1985.

Alvira Cabrer, Martín, «*Ut stulticie Hispanorum et hominum terre hujus, qui sompnia curant et auguria, plenius contrairem*: Sobre superstición y herejía durante la Cruzada contra los Albigenses», *Heresis: Revue d'Histoire des Dissidences Médiévales*, 36-37 (2002), pp. 253-277.

Amador de los Ríos, José, *Historia crítica de la literatura española*, Madrid, José Rodríguez [*et alii*], 1861-1865, 7 vos.

Amelang, James S., *Historias paralelas: Judeoconversos y moriscos en la España Moderna*, trad. Jaime Blasco Castiñeyra, pról. Mercedes García-Arenal, Madrid, Akal, 2011.

Andolz, Rafael, *Diccionario aragonés: Aragonés-castellano, castellano-aragonés*, 2.ª ed. Zaragoza, Librería General, 1984.

Andrés, Christian, «Erotismo brujeril y hechicería urbana en *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*», *Anales Cervantinos*, 33 (1995-1997), pp. 165-175.

Andrés Martín, Ofelia-Eugenia de, *La hechicería en la literatura española de los Siglos de Oro*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2006.

Aragüés Aldaz, José, «El santoral castellano en los siglos XVI y XVII: Un itinerario hagiográfico», *Analecta Bollandiana*, 118 (2000), pp. 329-386.

Areitio Mendiola, Darío de, «Las brujas de Ceberio», *Revista Internacional de los Estudios Vascos*, 18 (1927), pp. 654-664.

Arizaleta, Amaia, «Gil de Santarem o la escritura de la vida de un santo nigromante», en *Proceedings of the Ninth Colloquium of the Medieval Hispanic Research Seminar*, ed. A. M. Beresford y A. Deyermond, London, Queen Mary and Westfield College (Papers of the Medieval Hispanic Research Seminar, 26), 2000, pp. 95-106.

Armas, Frederick A. de, «Caves of Fame and Wisdom in the Spanish Pastoral Novel», *Studies in Philology*, LXXXII.3 (Summer 1985), pp. 332-358.

—, *The Return of Astraea: An Astral-Imperial Myth in Calderón*, Lexington, University Press of Kentucky, 1986.

—, «"El sol sale a medianoche": Amor y astrología en *Las paredes oyen*», *Criticón*, 59 (1993), pp. 119-126.

— (ed.), *A Star-Crossed Golden Age: Myth and the Spanish Comedia*, Lewisburg PA, Bucknell University Press; London, Associated University Presses, 1998.

—, «The maculate moon: Galileo, Kepler and Pantaleón de Ribera's *vexamen de la luna*», *Calíope*, 5.1 (1999), pp. 59-72.

—, «El rey astrólogo en Lope de Vega y Calderón», en *El teatro clásico español a través de sus monarcas*, ed. Luciano García Lorenzo, Madrid, Fundamentos, 2006 (Col. Arte: Teoría Teatral, 158), pp. 119-134.

Armengol, Anna, «Realidades de la brujería en el siglo XVII: Entre la Europa de la caza de brujas y el racionalismo hispánico», *Tiempos modernos: Revista electrónica de Historia Moderna*, 3.6 (2002), : <http://tinyurl.com/medmj2e>.

Arnould, Colette, *Histoire de la sorcellerie*, pref. Lucien Jerphagnon, Paris, Tallandier, 1992 (reimpr. 2009).

Arola, Raimon, *Alquimia y religión: Los símbolos herméticos del siglo XVII*, Madrid, Siruela, 2008.

Arrignon, Jean-Pierre, *L'Akrite: L'*épopée byzantine de Digénis Akritas, Toulouse, Anacharsis, 2002.

Arrizabalaga Valbuena, Jon, «Protomedicato y minorías en la Castilla de finales del siglo XVII : El caso del cirujano Roldán Solimán», *Dynamis*, 16 (1996), pp. 121-134.

Asensio, Eugenio, «El erasmismo y las corrientes espirituales afines», *Revista de Filología Española*, 36 (1952), pp. 86-88.

—, «Censura inquisitorial de libros en los siglos XVI y XVII. Fluctuaciones. Decadencia», en *El libro antiguo español: Actas del primer Coloquio Internacional*, ed. M.ª L. López-Vidriero y P. M. Cátedra, Salamanca, Universidad; Sociedad Española de Historia del Libro; [Madrid], Biblioteca Nacional, 1988, pp. 21-36.

Asensio Ruiz, Rosario, «Denominaciones de las "aves silvestres" recogidas del *ALEANR* que no aparecen en el *Diccionario de la Real Academia Española* (1992), 21ª. ed.», *Estudios de Lingüística (Universidad de Alicante)*, 12 (1998), pp. 25-44.

Ashtor, E., «Mawāzīn: 1. In the Arabic, Persian and Turkishlands», en *EI²*, vol. VI (1991), pp. 117*a*-121*a*.

Asín Palacios, Miguel, *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano, IV: Crestomatía algazeliana*, Madrid; Granada, Escuela de Estudios Árabes (Publicaciones de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada: Serie A, 2), 1941.

Askevis-Leherpeaux, Françoise, *La superstition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988; vers. esp.: *La superstición*, Barcelona, Paidós, 1990.

Atkinson, William C., «Studies in Literary Decadence, III: The Pastoral Novel», *Bulletin of Hispanic Studies,* 4 (1927), pp. 117-121 y 180-186.
Auffray, Jean-Paul, «Newton, Isaac», en *DGWE*, 2006, pp. 865*a*-867*a*.
[Aumale, Henri d'Orléans, duc d'], *Chantilly: Le cabinet des livres. Manuscrits, tome premier: Théologie – Jurisprudence – Sciences et Arts*, Paris, Plon-Nourrit et Cie, 1900.
Austin, John L., *How to Do Things with Words*, Oxford, Oxford University Press, 1962.
Avalle-Arce, Juan Bautista, «El arco de los leales amadores en el *Amadís*», *Nueva Revista de Filología Hispánica,* 6.2 (abril-junio, 1952), pp. 149-156.
—, *La novela pastoril española*, Madrid, Istmo (Biblioteca de Estudios Críticos: Sección de Literatura, 3), 1974.
—, «*Amadís de Gaula*»*: el primitivo y el de Montalvo*, México, FCE, (Lengua y Estudios Literarios), 1990.
—, *La épica colonial*, Pamplona, Eunsa, 2000.
Azkue, Resurrección María de, *Diccionario vasco-español-francés = Dictionnaire basque-espagnol-français*, Bilbao, El Autor; Paris, Paul Geuthner, 1905-1906, 2 vols.
Azurmendi, Mikel, *Nombrar, embrujar. Para una historia del sometimiento de la cultura oral en el País Vasco*, Irún, Alberdania, 1993.
—, «A vueltas con el término aquelarre», en Usunáriz (2012: 42-53).
—, *Las brujas de Zugarramurdi: La historia del aquelarre y la Inquisición*, Córdoba, Almuzara, 2013.
Babiniotis, Yorgos D. [= Μπαμπινιώτης, Γεώργιος Δ.], *Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας*, Γ' εκδ., Αθήνα, Κέντρο Λεξικολογίας Ε.Π.Ε, 2008.
—, *Ετυμολογικό Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας: Ιστορία των Λέξεων*, Αθήνα: Κέντρο Λεξικολογίας Ε.Π.Ε, 2009.
Bader, Françoise, *La formation des composés nominaux du latin*, Paris, Les Belles Lettres, 1962.
Bailly, Anatole, *Dictionnaire Grec-Français*, 26.ª ed. rev. por Louis Séchan, Pierre Chantraine [*et al.*], Paris, Hachette, 1963.
Ballart Fernández, Pere, *Eironeia: La figuración irónica en el discurso literario moderno,* Barcelona, Quaderns Crema, 1994.
Ballester, Xaverio, «Metafora, metonimia y », *Myrtia*, vol. 18 (2003), pp. 143-162.
Baltanás, Enrique, «Matrimonio imposible de Calisto y Melibea (notas a un enigma)», *Lemir* 5 (2001), pp. 1-16, <http://tinyurl.com/pq44qxl>.
Baños Vallejo, Fernando, *Las vidas de santos en la literatura medieval española*, Madrid, Laberinto, 2003.
— (ed.), Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, Madrid, Real Academia Española; Barcelona, Galaxia Gutenberg (Biblioteca Clásica, 3), 2011.
Baranda, Consolación, «Las Hablas de negros: Orígenes de un personaje literario», *Revista de Filología Española*, 69 (1989), pp. 311-333.
Barandiarán, José Miguel, «Sorguin, belaguile, brujas, como personajes en busca de actores», en *BCSS*, 1975, pp. 31-36.
Baratta, Giulia, «Il piombo e la magia: Il rapporto tra l'oggetto e il materiale a proposito degli specchi plumbei», en Piranomonte y Marco (2012: 23-27).
Barceló, Carmen, y Ana Labarta, *Archivos moriscos: Textos árabes de la minoría islámica valenciana (1401-1608)*, València, Universitat, 2009.
Barcelona, Antonio, «La metonimia conceptual», en Iraide Ibarretxe-Antuñano y Javier Valenzuela (dirs.), *Lingüística cognitiva*, Madrid, Anthropos, 2012, pp. 123-146.
Barchiesi, Alessandro, «Virgilian narrative (b). Ecphrasis», en Martindale (1997: 271-281).
Bardy, G., «Cyprien (Saint), II: Les œuvres de S. Cyprien», en *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Paris, Letouzey et Ané, 1956, vol. XIII, cols. 1156-1157.
Barnes, Michael P., *Runes. A handbook*, Woodbridge (Suffolk), The Boydell Press, 2012.
Barona Vilar, Josep Lluís, y Xavier Gómez Font, *La correspondencia de Carolus Clusius con los científicos españoles*, València, Seminari d'Estudis sobre la Ciència, Universitat, 1998.
Barreiro, Bernardo, *Brujos y astrólogos de la Inquisición de Galicia y el famoso Libro de San Cipriano*, La Coruña, Imp. de *La Voz de Galicia*, 1885; reed. con pról. de C. Alonso del Real y M. Curros Enríquez, Madrid, Akal, 1973.
Bataillon, Marcel, *Erasme et l'Espagne: Recherches sur l'Histoire spirituelle du XVIe siècle*, París, E. Droz; E. de Boccard, Bordeaux, Féret & fils (Bibliothèque de l'École des hautes études hispaniques, 21), 1937; vers. esp.: *Erasmo y España: Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, trad. Antonio Alatorre, Madrid, FCE, 1950; 2.ª ed. corr. y aum., 1966, 2 vols.
Battaglia, Salvatore, *Grande dizionario della lingua italiana,* Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1961-2002, 21 vols.

Battistini, Matilde, *Astrologia, magia, alchimia*, Milano, Mondadori Electa (I Dizionari dell'Arte), 2004.
— y Lucia Impelluso, *Il libro dei simboli: Scoprire il significato delle opere d'arte*, Milano, Mondadori Electa (I Dizionari dell'Arte), 2012.
Beaujouan, Guy, *Manuscrits scientifiques médiévaux de l'Université de Salamanque et de ses «colegios maeyores»*, Bordeaux, Féret & Fils (Bibliothèque de l'École des Hautes Études Hispaniques, 32), 1962.
Baumgartner, Emmanuèle, «Géants et chevaliers», en *The Spirit of the Court: Selected proceedings of the Fourth Congress of the International Courtly Literature Society (Toronto, 1983)*, ed. G. S. Burgess y R. A. Taylor, Cambridge, D. S. Brewer, 1985, pp. 9-22.
Bautista, Francisco, «Realidad social e ideología en *La Celestina*», *Celestinesca*, 32 (2008), pp. 37-49.
—, «Memoria de Carlomagno: sobre la difusión temprana de la materia carolingia en España (siglos XI-XII)», *Revista de Poética Medieval,* 25 (2011), pp. 47-109.
Bazán Díaz, Iñaki, «El tratado de Fray Martín de Castañega como remedio contra la superstición y la brujería en la diócesis de Calahorra y La Calzada: ¿un discurso al margen del contexto histórico (1441-1529)?», *eHumanista*, 26 (2014), pp. 18-53, <http://tinyurl.com/qxnc6w7>.
Beck, Roger, *A Brief History of Ancient Astrology*, Oxford, Blackwell, 2007.
—, «Zoroaster, IV: As perceived by the Greeks», en *EIr*, s. v. (Last Updated: July 20, 2002), <http://tinyurl.com/nwuw6on>.
Beekes, Robert, *Etymological Dictionary of Greek*, col. Lucien van Beek, Leiden; Boston, Brill, 2010, 2 vols.
Beigbeder, Olivier, *La simbología*, trad. Roberto Alcaraz, Barcelona, Oikos-Tau, 1971.
Belozerskaya, Marina, *Rethinking the Renaissance: Burgundian Arts across Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
Beltrán, Antonio, *Revolución científica, Renacimiento e historia de la ciencia*, Madrid, Siglo XXI, 1995.
Beltrán, Rafael, «Urganda, Morgana y Sibila: el espectáculo de la nave profética en la literatura de caballerías», en *The Medieval Mind: Hispanic Studies in Honour of Alan Deyermond*, ed. I. Macpherson y R. Penny, London, Tamesis, 1997, pp. 21-47.
Beltrán Almería, Luis, «Magia y simbolismo», en Callau (2007: 71-81).
Benkheira, Mohammed Hocine, «Du tirage au sort (*qur'a*) dans la loi islamique», en Georgoudi, Koch Piettre y Schmidt (2012: 523-536).
Benoist, Luc, *Signes, symboles et mythes*, 4.ª ed., Paris, Presses Universitaires de France, 1985.
Berliner, Abraham, *Der Einheitsgesang: eine literar-historische Studie*, Berlin, H. Itzkowski (Wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht des Rabbiner-Seminars zu Berlin für 1908/09 [5669]), 1910.
Bernabé Pajares, Alberto, «Magas y magia en el mundo hitita», en Sánchez León (2006: 37-66).
Bernabé Pons, Luis F., «Los manuscritos aljamiados como textos islámicos», en Mateos y Villaverde (2010: 27-44).
Berruezo, José, «La brujería vasca», en *BCSS*, 1975, pp. 155-178.
Bianciardi Martinelli, Patrizia, «Quando la sorte è in gioco», *Accademia dei Rozzi*, 19 (2003), pp. 14-29.
Bischoff, Bernhard, *Paléographie de l'Antiquité romane et du Moyen Âge occidental*, [vers. rev. por el autor], trad. H. Atsma y J. Vezin, París, Picard, 1985 (reimp. 1993).
Black, Jeremy, y Anthony Green, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia: An Illustrated Dictionary*, il. Tessa Rickards, London, British Museum, 1992.
Blázquez Miguel, Juan, *Hechicería y superstición en Castilla la Mancha*, Toledo, Junta de Comunidades de Castilla la Mancha, 1985.
—, *Brujería: Manual práctico*, Madrid, Pentalón, 1988.
—, *Eros y Tánatos: Brujería, hechicería y superstición en España*, Toledo, Arcano, 1989.
Blecua, José Manuel (ed.), Bartolomé Leonardo de Argensola, *Rimas*, Madrid, Espasa Calpe (Clásicos Castellanos, 184-185), 1974, 2 vols.
— (ed.), *Poesía de la Edad de Oro, I: Renacimiento*, 3.ª ed., Madrid, Castalia (Clásicos Castalia, 123), 1987.
Bloch, Raymond, *La divination dans l'Antiquité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984.
Blüher, Karl Alfred, *Séneca en España: Investigaciones sobre la recepción de Séneca en España desde el siglo XIII hasta el siglo XVII*, 2ª ed., Madrid, Gredos, 1983.
Boccara, Guillaume, *Guerre et ethnogenèse mapuche dans le chili colonial: L'invention du soi*, Paris, L'Harmattan, 1998.
—, *Los vencedores: Historia del pueblo mapuche en la época colonial*, San Pedro de Atacama, Universidad Católica del Norte; Santiago de Chile (Línea Editorial IIAM), 2007.
Boghossian, Paul, *Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism*, ed. rev., Oxford University Press, Oxford, 2006.

Boglioni, Pierre, «L'Église et la divination au Moyen Âge ou les avatars d'une pastorale ambiguë», *Théologiques*, 8.1 (2000), pp. 37-66.
Bognolo, Anna, «Gli incanti di Urganda: magia come spettacolo nei libros de caballerías», *Studi Ispanici* (1994-96), pp. 111-126.
—, «La entrada de la realidad y de la burla grotesca en un libro de caballerías: el Lepolemo, Caballero de la Cruz (Valencia, 1521)», en Paredes Núñez (1995: I, 137-149).
—, *La finzione rinnovata. Meraviglioso, corte e avventura nel romanzo cavalleresco del primo Cinquecento spagnolo*, Pisa, Edizioni ETS, 1997.
Bohak, Gideon, *Ancient Jewish Magic: A History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008 (reimp., 2011).
Boix, Alfonso, «Colada y Tizón: ¿espadas mágicas? Incluyendo los aceros cidianos en una tradición literaria», *La Corónica*, 29.2 (Spring 2001), pp. 201-212.
Bolte, Johannes, «Zur Geschichte der Losbücher», en Jörg Wickram, *Georg Wickrams Werke, 4. Bd.: Losbuch; Von der Trunkenheit; Der irr reitenden Pilger*, ed. J. Bolte, Tübingen, Laupp (Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart, 230), 1903, pp. 276-341.
Bolzoni, Lina, *La stanza della memoria: Modelli letterari e iconografici nell'età della stampa*, Torino, Einaudi, 1995; vers. fr., *La chambre de la mémoire: Modèles littéraires et iconographiques à l'âge de l'imprimerie*, Genève, Droz, 2005.
Bonilla, Luis, «Persistencia de la bruja», en *BCSS*, 1975, pp. 229-232.
Bonomo, Guiseppe, *Caccia alle Streghe: La credenza nelle streghe dal sec. XIII al XIX con particolare riferimento all'Italia*, Palermo, Palumbo, 1985.
Botta, Patrizia, «La magia en *La Celestina*», *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica*, 12 (1994), pp. 37-67.
Bouché-Leclerq, Auguste, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, Paris, Ernest Leroux, 1879-1882; reimpr., Darmstadt, Scientia Verlag Aalen, 1978, 4 vols.
Boudet, Jean-Patrice, «Les condamnations de la magie à Paris en 1398», *Revue Mabillon,* n. s., 12 [= 73] (2001), pp. 121-157.
—, *Entre science et* nigromance*: Astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XIIe-XVe siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne (Histoire ancienne et médiévale, 83), 2006.
Bouisson, Maurice, *La magie: Ses grands rites, son histoire*, Paris, Nouvelles Éditions Debresse, 1958; vers. esp.: *La magia: Sus grandes ritos y su historia*, trad. J. Ruiz, Barcelona, Luis de Caralt, 1976.
Boureau, Alain, «Satan hérétique: l'institution judiciaire de la démonologie sous Jean XXII», *Médiévales*, 44 (printemps 2003), pp. 17-46.
—, *Le pape et les sorciers: Une consultation de Jean XXII sur la magie en 1320 (Manuscrit B.A.V. Borghese 348)*, Rome, École Française de Rome (Sources et Documents d'Histoire du Moyen Âge, 6), 2004 [= 2004*a*].
—, *Satan hérétique: Naissance de la démonologie dans l'Occident médiévale (1280-1330)* [subtít. en cubierta: *Histoire de la démonologie (1280-1330)*], Paris, Odile Jacob, 2004 [= 2004*b*].
Bouyer, Louis, *Diccionario de teología*, trad. Francisco Martínez, 5.ª ed., Barcelona, Herder, 1983.
Bouza Álvarez, Fernando José, «Tocar las letras: Cédulas, nóminas, cartas de toque, resguardo y daño en el Siglo de Oro», en su *Corre, manuscrito: Una historia cultural del Siglo de Oro,* Madrid, Marcial Pons, 2001, pp. 85-108.
—, «Leer para creer: Religión y cultura del libro en la Edad Moderna», *Historia del cristianismo, III:, El mundo moderno*, coord. A. L. Cortés Peña, Madrid, Trotta; Granada, Universidad, 2006, pp. 637-680.
Blecua, José Manuel, «Introducción histórica y teórica», en Juan Alcina Franch y José Manuel Blecua, *Gramática española*, Barcelona, Airel, 1975, pp. 33-202.
Brach, Jean-Pierre, «Magie: Occident Moderne», en *DCE*, 1998, pp. 783*a*-787*a*.
—, «Magic IV: Renaissance-17th Century», en *DGWE*, 2006, pp. 731*b*-738*a*.
Brann, Noel L., *Trithemius and Magical Theology: A Chapter in the Controversy over Occult Studies in Early Modern Europe*, New York, State University of New York Press (SUNY series in Western Esoteric Traditions), 1999.
Briggs, Robin, «Witchcraft and popular mentality in Lorraine, 1580-1630», en Vickers (1984: 337-349).
Brockelmann, Carl, *Lexicon Syriacum*, 2.ª ed., Halis Saxonum [= Halle], Sumptibus Max Niemeyer, 1928.
Broedel, Hans Peter, *The* Malleus Maleficarum *and the Construction of Witchcraft: Theology and Popular Belief*, Manchester; New York, Manchester University Press, 2003.
Brône, Geert, y Jeroen Vandaele (eds.), *Cognitive Poetics: Goals, Gains and Gaps*, Berlin; New York, Mouton de Gruyter (Applications of Cognitive Linguistics, 10), 2009.
Bueno, Ana Carmen, *Índice y estudio de motivos en los libros de caballerías castellanos (1516-1508)* [cd-rom],

Zaragoza, Universidad, 2007.
Bunsen, Christian Karl Josias, Freiherr von, *Egypt's Place in Universal History: Volume IV, Containing the Fifth Book, or The Origins and Ages of the World* [1856], trans. from the German by Charles H. Cottrell, London, Longman, Green, Longman and Roberts, 1860.
Burckhardt, Jacob, *Die Cultur der Renaissance in Italien: ein Versuch*, Basel, Schweighauser, 1860; vers. esp.: *La cultura del Renacimiento en Italia*, trad. Ramón de la Serna y Espina, Buenos Aires, Losada, 1942.
Burland, C. A., *The Arts of the Alchemists*, New York, The Macmillan Company, 1968.
Butler, Elizabeth M., *The Myth of the Magus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1948 (reimp. 1993); vers. esp.: *El mito del mago*, trad. F. Díez de Velasco, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
—, *The Fortunes of Faust*, Cambridge, Cambridge University Press, 1952; reed., University Park, The Pennsylvania State University Press, 1998.
Bychkov, Victor V., «The Symbolology of Dionysius the Areopagite: (The Æsthetic Aspect)», *Russian Studies in Philosophy*, 51.1 (Summer 2012), pp. 28-63.
Caballero, José, *Morfología simbólica, alegórica y sígnica*, Barcelona, A. T. E., 1981.
Cabañas, Pablo, «Eurídice y Orfeo en la novela pastoril», en *Estudios dedicados a Menéndez Pidal*, Madrid, CSIC, 1953, vol. III, pp. 331-358.
Cabezudo Astrain, José, «La brujería aragonesa según dos procesos de la Inquisición», en *BCSS*, 1975, pp. 241-245.
Cacho, M.ª Teresa, «Dos manuscritos de Libros de oráculos de la Biblioteca Apostólica Vaticana», en *Paisaje, juego y multilingüismo*, ed. D. Villanueva y F. Cabo Aseguinolaza, Santiago de Compostela, Universidade, 1996, vol. II, pp. 77-93.
Cacho Blecua, Juan Manuel, *Amadís: heroísmo mítico cortesano*, Madrid, Cupsa; Universidad de Zaragoza, 1979.
—, «Introducción», a su ed. de Garcí Rodríguez de Montalvo, *Amadís de Gaula*, Madrid, Cátedra, 1991, vol. I, pp. 17-216.
—, «La cueva en los libros de caballerías: la experiencia de los límites», en *«Descensus ad inferos». La aventura de ultratumba de los héroes (de Homero a Goethe)*, ed. P. M. Piñero Ramírez, Sevilla, Universidad, 1995, pp. 99-127.
—, «Estructura y difusión de Roberto el Diablo», en *Formas breves del relato: Coloquio Casa de Velázquez-Departamento de Literatura Española de la Universidad de Zaragoza, Madrid, febrero de 1985*, coord. Y.-R. Fonquerne y . Egido, Zaragoza, Universidad; Madrid, Casa de Velázquez, 1986, pp. 35-56.
—, «*Nunca quiso mamar lech de mugier rafez*. Notas sobre lactancia: del *Libro de Alexandre* a don Juan Manuel», en *Actas del I congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Santiago de Compostela, 2 al 6 de diciembre de 1985)*, ed. V. Beltrán, Barcelona, PPU, 1988, pp. 209-224.
— (coord.), *De la literatura caballeresca al «Quijote»*, ed. A. C. Bueno Serrano, P. Esteban Erlés y K. X. Luna Mariscal, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2007.
Caciola, Nancy, «Breath, Heart, Guts: The Body and Spirits in the Middle Ages», en Gabor Klaniczay y Éva Pócs (eds.), *Communicating with the Spirits*, Budapest, Central European University Press, 2005, vol. I, pp. 21-39.
Calderón, Esteban, «A proposito del *ὁλολυγών* (Arato, *Phæn*. 948)», *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, n. s., 67 (2001), pp. 133-139.
Callau Gonzalvo, Sergio (coord.), *Culturas mágicas: Magia y simbolismo en la literatura y la cultura hispánicas*, Zaragoza, Prames (Temas, 19), 2007, pp. 12-45.
Calvet, Antoine, «Arnau de Vilanova», en *DGWE*, 2006, pp. 102*a*-103*b*.
Calvo Martínez, José Luis, «Magia literaria y magia real», en *Religión, magia y mitología en la Antigüedad clásica*, ed. J. L. Calvo Martínez, Granada, Universidad, 1998.
—, «La magia como religión y ciencia en el Helenismo tardío», en Peláez (2002: 15-29).
—, «De las brujas tesalias a los magos egipcios», en Callau (2007: 84-103).
— y M.ª Dolores Sánchez Romero (eds.), *Textos de magia en papiros griegos*, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 105), 1987.
Campagne, Fabián Alejandro (ed.), Martín de Castañega, *Tratado de las supersticiones y hechicerías*, Buenos Aires, Universidad (Colección de Libros Raros, Olvidados y Curiosos), 1997.
—, *Homo Catholicus. Homo Superstitiosus: El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2002.
—, «El sanador, el párroco y el inquisidor: Los saludadores y las fronteras de lo sobrenatural en la España del Barroco», *Studia historica: Historia moderna*, 29 (2007), pp. 307-341.
Campbell, Ysla, «El siglo de Oro en las Selvas de Erífile de Bernardo de Balbuena y la tradición órfica»,

RILCE, 19.2 (2003), pp. 205-215.

Campos García Rojas, Axayácatl, «Florisdelfa: un episodio insular en *Tristán de Leonís* desde una interpretación de sus elementos mágicos y la magia», en *«Quien hubiese tal ventura»: Medieval Hispanic Studies in Honour of Alan Deyermond*, ed. A. M. Beresford, London, Department of Hispanic Studies, Queen Mary and Westfield College, University of London, 1997, pp. 237-245.

—, «La Infana Melia: un caso de vida salvaje, intelectualidad y magia en *Las Sergas de Esplandián*», en *Proceedings of the Ninth Colloquium of the Medieval Hispanic Research Seminar*, ed. A. M. Beresford y A. Deyermond, London, Queen Mary and Westfield College (Papers of the Medieval Hispanic Research Seminar, 26), 2000, pp. 135-144.

—, «Hermosos y comedidos gigantes en los libros de caballerías hispánicos: Flor de caballerías», en *Medievalismo en Extremadura: Estudios sobre Literatura y Cultura Hispánicas en la Edad Media*, ed. J. Cañas Murillo, F. J. Grande Quejigo y J. Roso Díaz, Cáceres, Universidad de Extremadura, 2009, pp. 489-498.

Canaan, Tewfik, «The Decipherment of Arabic Talismans», *Berytus* (Beirut), 4 (1937), pp. 69-110, y 5 (1938), pp. 141-151; reimpr. en Savage-Smith (2004: 125-177).

Canet Vallés, José Luis, «Hechicería *versus* libre albedrío en *La Celestina*», en *El jardín de Melibea,* [Madrid; Burgos], Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000, pp. 201-227.

— (ed.), *Comedia de Calisto y Melibea*, Valencia, Universitat, 2011.

Cappelli, Adriano, *Lexicon Abbreviaturarum = Dizionario di abbreviature latine ed italiane*, 6.ª *ed., Milano, Ulrico Hoepli, 1979.*

Carbonell Basset, Delfín, *Diccionario panhispanico de refranes*, Barcelona, Herder, 2002.

Cárdenas-Rotunno, Anthony J., «El pacto diabólico en *La Celestina», en La Celestina V Centenario (1499-1999): Actas del Congreso Internacional, Salamanca, Talavera de la Reina, Toledo, La Puebla de Montalbán, 27 de setiembre a 1 de octubre de 1999*, ed. F. B. Pedraza, R. González Cañal y G. Rubio, Cuenca, Universidad de Castilla La Mancha, 2001, pp. 369-376.

Cardini, Franco, *Magia, stregoneria, superstizioni nell'Occidente medievale*, Firenza, La Nuova Italia, 1979; vers. esp.: *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval*, trad. Antonio-Prometeo Moya, Barcelona, Península, 1982.

Cardona, Giorgio Raimondo, *Storia universale della scrittura*, Milán, Arnoldo Mondadori, 1986.

Carmona Fernández, Fernando, «El viaje caballeresco al más allá de don Quijote», en *Libros de viaje y viajeros en la literatura y en la historia*, ed. F. Carmona Fernández y J. M. García Cano, Murcia, Universidad, 2006, pp. 71-93.

Carmona Muela, Juan, *Iconografía de los santos*, Madrid, Istmo, 2003.

Caro Baroja, Julio, *Las brujas y su mundo,* Madrid, Alianza, 1966.

—, *Vidas mágicas e Inquisición*, Madrid, Taurus, 1967; reed. Madrid, Istmo, 1992, 2 vols.

—, *El señor Inquisidor y otras vidas por oficio*, Madrid, Alianza, 1968; reimpr., Barcelona, Altaya, 1996.

—, «De nuevo sobre la historia de la brujería (1609-1619)», *Príncipe de Viana*, 30 (1969), pp. 265-328; reed. en *Príncipe de Viana*, 56 (1995) [= monográfico de *Homenaje a Julio Caro Baroja*], pp. 741-802.

—, «Problemas psicológicos, sociológicos y jurídicos en torno a la brujería en el País Vasco», en *I Semana de Antropología Vasca*, Bilbao, La Gran Enciclopedia Vasca, 1971, pp. 63-86; reed en *Príncipe de Viana*, 56 (1995), pp. 1017-1030.

—, *De la superstición al ateísmo: Meditaciones antropológicas*, Madrid, Taurus, 1974.

—, «Arquetipos y modelos en relación con la historia de la brujería», en *BCSS*, 1975, pp. 179-232.

—, *La cara, espejo del alma: Historia de la Fisiognómica*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1987 [= 1987*a*]; reed., Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1993.

—, «Mujer, religión y magia», *Historia 16*, 136 (1987), pp. 39-43 [= 1987*b*].

—, «Localización, personificación y personalización de las leyendas», *Gazeta de Antropología*, 7 (1990), artículo 1 [con paginación propia], <http://hdl.handle.net/10481/13680>.

—, *De los arquetipos y leyendas: Dos tratados introductorios*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1989; reed. Madrid, Istmo (Fundamentos, 113), 1991.

—, *El estío festivo: Fiestas populares del verano*, Madrid, Círculo de Lectores, 1992.

Casagrande, Massimo, «Le *sortes* di Perugia», en Piranomonte y Marco (2012: 247-252).

Casalduero, Joaquín, «La Bucólica, la pastoril y el amor», en sus *Estudios de literatura española*, Madrid, Gredos, 1973, pp. 90-95.

Casassas Canals, Xavier, «Los Más Hermosos Nombres de Dios: Versiones aljamiadas de la plegaria mística escrita por Ibn ʿAbbâd de Ronda. (s. XIV)», en *Arabo-Islámica: Biblioteca Almonacid*, 2002-2006, <http://tinyurl.com/ptmogxm>.

—, «Los Más Hermosos Nombres de Dios» y «Rogativa para pedir agua», en Mateos y Villaverde (2010: 155-156 y 162-163).
Castell Granados, Pau, «"Wine vat witches suffocate children": The Mythical Components of the Iberian Witch», *eHumanista*, 26 (2014), pp. 170-195; <http://tinyurl.com/paglu4w>.
Castillo Martínez, Cristina (ed.), *Antología de libros de pastores*, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 2005.
Castro, Adolfo de (ed.), *Poetas líricos de los siglos XVI y XVII*, Madrid, M. Rivadeneira (BAE, 32 y 42), 1854-1857, 2 vols.
Castro, Américo, *El pensamiento de Cervantes*, Madrid, Centro de Estudios Históricos, Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas (Anejos de la *Revista de Filología Española*, 6), 1925; reed., Barcelona; Madrid, Noguer, 1972.
—, *Glosarios latino-españoles de la Edad Media,* Madrid, Centro de Estudios Históricos, Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas (Anejos de la *Revista de Filología Española*, 22), 1936; reimp., pról. M. Alvar, Madrid, CSIC (Biblioteca de Filología Hispánica, 3), 1991.
Castro Soler, Elena, y José Rodríguez Guerrero, «Luis de Centelles y las *Coplas de la Piedra Philosophal*», *Azogue*, 4 (2001), <http://www.revistaazogue.com>.
Castro Tirado, Verónica, «La magia en la literatura aljamiado-morisca: Un arma de defensa de los moriscos», en *Actes du XIIIe Symposium International d'Etudes Morisques sur: Dimensiones ideológicas y culturales de los moriscos y las políticas de la inquisición*, Tunis, Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l'Information, 2009, pp. 149-162.
Cátedra, Pedro, *Amor y pedagogía en la Edad Media*, Salamanca, Universidad, 1989.
—, «Enrique de Villena», en *Diccionario filológico de literatura medieval española: Textos y transmisión*, [coord.] Carlos Alvar y José Manuel Lucía, Madrid, Castalia (Nueva Biblioteca de Erudición y Crítica, 21), 2002, pp. 454-467.
—, *«Tratado que hizo Alarcón» alquimista del arzobispo Alonso Carrillo*, Salamanca, Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas; Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas, 2002 [= 2002*b*].
—, *El sueño caballeresco: De la caballería de papel al sueño real de don Quijote*, Madrid, Abada, 2007.
Cavallero, Constanza, «'A facie inimici': La dimensión política de la demonología cristiana en el *Fortalitium Fidei* de Alonso de Espina (Castilla, Siglo XV)», *Edad Media*, 13 (2012), pp. 209-239.
Cavallero, Pablo A., *Pseudo Dionisio Areopagita: La jerarquía celestial; La jerarquía eclesiática; La teología mística; Epístolas: Estudio filológico-lingüístico con traducción directa y notas*, Buenos Aires, Losada, 2008.
CEMyR [= Centro de Estudios Medievales y Renacentistas] (ed.), *Ciencia y magia en la Edad Media*, monográfico de *Cuadernos del CEMyR*, 8 (2000).
Cencillo, Luis, *Mito: semántica y realidad*, Madrid, Ed. Católica (BAC, 299), 1970.
Centini, Massimo, *Las brujas en el mundo*, Barcelona, De Vecchi, 2002.
Černyx, P. Ja., *Istóriko-ètimologičeskij slovar' sovreménnogo rússkogo jazyká*, Moskvá, Russkij Jazyk, 1993, 2 vols.
Certeau, Michel de, *La fable mystique, 1: XVIe-XVIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1982; vers. esp.: *La fábula mística. Siglos XVI y XVII*, trad. Laia Colell Aparicio, epíl. Carlo Ossola, Madrid, Siruela, 2006.
Cervera Fras, María José, «Los talismanes árabes de Tórtoles», *Turiaso*, VII (1987) [= monográfico *El Islam en Aragón*], pp. 225-274.
—, «Las adoas de Morata de Jalón (Zaragoza)», en *Actes du VI Symposium International d'Études Morisques sur: Etat des études de Moriscologie durant les trente dernières années*, Zaghouan, Fondation Temimi, 1995, pp. 85-95.
Chantraine, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Histoire des mots,* Paris, Klincksieck, 1968-1980, 4 t. en 1 vol.
Charmasson, Thérèse, «Magie: Occident Médiéval», en *DCE*, 1998, pp. 778*b*-783*a*.
Chastel, André, y Robert Klein, *L'âge de l'humanisme; l'Europe de la Renaissance*, Bruxelles, Éditions de la Connaissance, 1963; vers. esp.: *El humanismo*, Barcelona, Salvat, 1964.
Chaves, José Ricardo, «Magia y ocultismo en el siglo XIX», en Cohen y Villaseñor (1999: 247-277).
Chevalier, Maxime, *L'Arioste en Espagne (1530-1650): Recherches sur l'influence du «Roland furieux»*, Bordeaux, Institut d'Études Ibériques et Ibéro-américaines de l'Université de Bordeaux, 1966.
—, «¿Diablo o pobre diablo?: Sobre una representación tradicional del demonio en el Siglo de Oro», *Filología*, 21.2 (1986), pp. 125-136.
Chiesa, Paolo «L'*Historia Theophili Atheniensis*: Il più antico rifacimento latino della *Pœnitentia Theophili*», *Avum*, 68 (1994), pp. 259-281.
Chilton, W. S.; J. Bigwood y R. E. Jensen, «Psilocin, bufotenine and serotonin: Historical and biosyn-

thetic observations», *Journal of Psychedelic Drugs*, 11.1-2 (1979), pp. 61–69.
Chomsky, Noam, «Racionality / Science», *Z Papers*, Special Issue (1995), <http://tinyurl.com/prc8zuz>.
Chora, Ana Margarida, «Niniane, senhora do lago: da mitologia ao *Lancelot en prose*», en *Medievalismo en Extremadura. Estudios sobre Literatura y Cultura Hispánicas de la Edad Media*, ed. J. Cañas Murillo, F. J. Grande Quejido y J. Roso Díaz, Cáceres, Universidad de Extremadura, 2009, CD-ROM, pp. 1019-1025.
Cintra, Luís Filipe Lindley, *Crónica Geral de Espanha de 1344, volume I: Introdução*, Lisboa, Academia Portuguesa da História, 1951.
Cirac Estopañán, Sebastián, *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva (Tribunales de Toledo y Cuenca): Aportación a la historia de la Inquisición española,* Madrid, Instituto Jerónimo Zurita, CSIC, 1942.
Cirlot, Juan-Eduardo, *Diccionario de símbolos*, 3.ª ed., Barcelona, Labor, 1979.
Clark, Stuart, «Inversion, Misrule and the Meaning of Witchcraft», *Past and Present*, 87 (1980), pp. 98-127.
—, *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, Oxford University Press, 1997.
—, (ed.), *Languages of Witchcraft: Narrative, Ideology and Meaning in Early Modern Europe,* London, MacMillan, 2001.
Clémence, Alain, y Fabio Lorenzi-Cioldi, «Dinámica de la representación: De las representaciones mentales a las representaciones sociales de los grupos», *Trayectorias*, VII.18 (mayo-agosto 2005), pp. 64-78.
Cobos, Mercedes (ed.), *Las Indias Occidentales en la poesía sevillana del Siglo de Oro*, Sevilla, Universidad, 1997.
Cohen, Esther, *Con el diablo en el cuerpo: Filósofos y brujas en el Renacimiento*, Madrid, Taurus; México, UNAM, 2003.
— y Patricia Villaseñor (eds.), *De filósofos, magos y brujas*, Barcelona, Azul, 1999.
Cohon, Samuel Solomon, «The Name of God, A Study in Rabbinic Theology», *Hebrew Union College Annual*, XXIII (1950-1951), pp. 579-604; reed. en sus *Essays in Jewish Theology*, Cincinnati, Hebrew Union College Press, 1987, pp. 144-166.
Cohn, Norman, *Europe's Inner Demons: The Demonization of Christians in Medieval Christendom*, London, Chatto & Heinemann, 1975; 2nd fully revised ed., London, Pimlico, 1993 (reimpr. 2005); vers. esp.: *Los demonios familiares de Europa*, trad. Óscar Cortés Conde, Madrid, Alianza, 1980 (reimpr. 1987).
Colomar, Orencia, *Quirología*, Barcelona, Plaza & Janés (Realismo Fantástico, 25), 1976.
Comes, Mercè, y Rosa Comes, «The Arabic Tradition of Magic Squares: The First Steps of its Transmission to Latin Europe», en Piranomonte y Marco (2012: 327-333).
Comparetti, Domenico, *Virgilio nel medio evo*, nuova ed. a cura di Giorgio Pasquali, Firenze, La nuova Italia, 1936.
Consoli, Gianluca, «A Cognitive Theory of the Aesthetic Experience», *Contemporrary Aesthetics*, 10 (2012), <http://tinyurl.com/n892mwa>.
Cooper, J. C., *An Illustrated Encyclopædia of Traditional Symbols*, London, Thames and Hudson, 1978.
Corbera y Tobeña, Carlos E. de, «Piedras armeras de la comarca de La Litera: El *armorial* de La Litera», *Emblemata*, 19 (2013), pp. 303-348.
Corcés Pando, Valentín, «Astrología y sueño en el Persiles», en *Peregrinamente peregrinos: Actas del V Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1-5 septiembre 2003*, coord. Alicia Villar Lecumberri, Alcalá de Henares, Asociación de Cervantistas, 2004., vol. I, pp. 291-314.
CORDE: Corpus Diacrónico del Español, Madrid, Real Academia Española, 1995—, <http://tinyurl.com/q587u2s>.
Corriente, Federico, *El léxico árabe andalusí según P. de Alcalá*: *(Ordenado por raíces, corregido, anotado y fonémicamente interpretado)*, Madrid, Departamento de Estudios Árabes e Islámicos, Universidad Complutense, 1988.
—, *El léxico árabe estándar y andalusí según el «Vocabulista in Arabico»*, Madrid, Departamento de Estudios Árabes e Islámicos, Universidad Complutense, 1989.
— (ed.), *Relatos píos y profanos del manuscrito aljamiado de Urrea de Jalón*, introd. M.ª J. Viguera, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 1990.
—, *A Dictionary of Andalusi Arabic,* Leiden, Brill, 1997.
—, *Dictionary of Arabic and Allied Loanwords: Spanish, Portuguese, Catalan, Galician and Kindred Dialects*, Leiden; Boston, Brill, 2008.
— y Hossain Bouzineb, *Recopilación de refranes andalusíes de Alonso del Castillo*, Zaragoza, Universidad

(Área de Estudios Árabes e Islámicos, 3), 1994.
Coulmas, Florian, *The Blackwell Encyclopedia of Writing Systems*, Oxford, Blackwell, 1996.
Cristóbal, Vicente, «Las *Metamorfosis* de Ovidio en la literatura española: visión panorámica de su influencia con especial atención a la Edad Media y a los siglos XVI y XVII», *Cuadernos de Literatura Griega y Latina*, 1 (1997), pp. 125-153.
—, «Mitología clásica en la literatura española de la Edad Media y el Renacimiento», *Cuadernos de Literatura Griega y Latina*, 6 (2007), pp. 37-57.
Cruz Casado, Antonio, «Las *Octavas*, de Luis de Centellas: (Poesía y Alquimia en el Siglo de Oro)», *Nueva Revista de Enseñanzas Medias*, 1(1983) [= monográfico *Manojuelo de Estudios Literarios ofrecidos a José Manuel Blecua Teijeiro*], pp. 73-83.
Cuesta Torre, Luzdivina, «Lo sobrenatural en la *Leyenda del caballero del Cisne*», en *La literatura en la época del Sancho IV, Alcalá de Henares, 1994*, coord. José Manuel Lucía Mejías y Carlos Alvar Ezquerra, Alcalá de Henares, Universidad, 1996, pp. 355-366.
—, «Unos folios recuperados de una edición perdida del *Tristán de Leonís*», *'Quien hubiese tal ventura': Medieval Hispanic Studies in Honour of Alan Deyermond*, London, Queen Mary and Westfield College, 1997, pp. 227-236 [=1997*a*]
—, «Adaptación, refundición e imitación: de la materia artúrica a los libros de caballerías», *Revista de Poética Medieval*, 1 (1997), pp. 35-70 [= 1997*b*].
—, «Personajes artúricos en la poesía de cancionero», en V. Beltrán, B. Campos, L. Cuesta y C. Tato, *Estudios sobre poesía de Cancionero*, Noia (A Coruña), Toxosoutos, 1999, pp. 71-112.
—, «Las ínsulas del *Zifar* y el *Amadís* y otras islas de hadas y gigantes», en *Fechos antiguos que los cavalleros en armas passaron. Estudios sobre la ficción caballeresca*, ed. Julián Acebrón Ruiz, Lleida, Edicions de la Universitat (Colección Ensayos, *Scriptura* 11), 2001, pp. 11-39.
—, «Nuevas formulaciones del tópico del caballero soberbio en el *Olivante de Laura* de Antonio de Torquemada», en *La maravilla escrita*: *Torquemada y el Siglo de Oro*, ed. J. Matas, J. M. Trabado y J. J. Alonso Perandones, León, Universidad, 2005, pp. 321-341.
—, «Don Quijote y otros caballeros perseguidos por los malvados encantadores (el mago como antagonista en los libros de caballerías», en *De la literatura caballeresca al Quijote*, coord. Juan Manuel Cacho Blecua, ed. Ana C. Bueno Serrano, Patricia Esteban Erlés y K. Xiomara Luna Mariscal, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2007, pp. 141-169 [=2007*a*].
—, «Combates interrumpidos y manuscritos encontrados: en torno a *Quijote* I: 8-9», *Bulletin of Hispanic Studies*, 84 (2007), pp. 553-571 [=2007*b*].
—, «"Si avéis leído o leyerdes el libro de don Tristán y de Lançarote, donde se faze mención destos Brunes": Bravor, Galeote y el Caballero Anciano del *Tristán* castellano en el *Amadís* de Montalvo», en Lucía y Marín (2008: 147-175).
—, «Primera aproximación a las menciones a Egipto en los libros de caballerías», *Candil. Revista del Hispanismo-Egipto*, 11 (2011), pp. 225-249.
Cuevas, Cristóbal (ed.), Luis de León, *Poesías completas,* Madrid, Castalia (Nueva Biblioteca de Erudición y Crítica, 14), 1998.
Cuevas, Mario, «Salud, dinero y amor: inquisición y juego del oráculo en Culiacán (1627)», en *Des Indes occidentales à l'Amérique Latine: à Jean-Pierre Berthe*, ed. A. Musset y T. Calvo, Fontenay-Saint-Cloud, ENS Editions, 1997, vol. I, pp. 183-194.
Culianu, Ioan P., *Éros et magie à la Renaissance: 1484*, pref. Mircea Eliade, Paris, Flammarion, 1984; vers. esp.: *Eros y magia en el Renacimiento*: *1484*, trad. N. Clavera y H. Rufat, Madrid, Siruela (El Árbol del Paraíso, 17), 1999.
Cull, John T., *Love Melancholy in the Spanish Pastoral Novel* [microfilme], tesis doctoral inédita, Ann Arbor, UMI, 1984.
—, «Los espacios de la maravilla en los libros de pastores españoles», en *Loca ficta: Los espacios de la maravilla en la Edad Media y Siglo de Oro*, ed. Ignacio Arellano, Madrid, Iberoamericana; Frankfurt am Main, Vervuert, 2003, pp. 165-188.
Carusi, Paola, «*Animalis herbalis naturalis*: considerazioni parallele sul *De anima in arte alchimiae* attributo ad Avicenna e sul 'Miftāḥ al-Ḥikma' (opera di un allievo di Apollonio di Tiana)», *Micrologus*, 3 (1995), pp. 45-74.
—, «Alchimia islamica e religione: La legittimazione della natura», *Oriente Moderno*, n. s., 19 (2000), pp. 461-502 [= 2000*a*].
—, «Harmis al-Harāmisa dans l'alchimie islamique: une recherche par auteur et par sujet», *Early Science and Medicine*, 5 (2000), pp. 121-130[= 2000*b*].

Curtius, Ernst Robert, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, 2.ª ed. rev., Berna, A. Francke, 1954; trad. esp. *Literatura europea y Edad Media latina*, trad. Margit Frenk y Antonio Alatorre, México, FCE, 1955, 2 vols.

Damiani, Bruno M., «Music in *La Diana* of Jorge de Montemayor», *Hispanic Review*, 52 (1984), pp. 435-457.

—, *Montemayor's Diana: Music and the visual arts*, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1983.

Dan, Joseph, «Jewish Influences III: "Christian Kabbalah" in the Renaissance», en *DGWE*, 2006, pp. 638*b*-642*a*.

—, «*Raziel, Book of*», en *EJ*², 2007, vol. XVII, p. 129*a-b*.

Dandamayev, Muhammad A., «Chaldeans (Kaldu)», en *EIr*, s. v. (Originally Published: December 15, 1991; Last Updated: October 13, 2011), <http://tinyurl.com/q6uv4gp>.

—, «Magi», en *EIr*, s. v. (Last Updated: May 30, 2012), <http://tinyurl.com/o5od96p>.

Daniel, Noel (ed.), *Magic: 1400s–1950s*, introd. by Ricky Jay, esssay and captions by Mike Caveney and Jim Steinmeyer, Köln, Taschen, 2013.

Darst, David H., «Renaissance Platonism and the Spanish Pastoral Novel», *Hispania*, LII (1969), pp. 384-392.

—, «Witchcraft in Spain: the testimony of Martin de Castañega's Treatise on Superstitions and Witchcraft (1529)», *Proceedings of the American Philosophical Society*, 123.5 (October 1979), pp. 298-322.

Dasent, George Webbe, *Theophilus in Icelandic, Low German and other tongues, from MSS. in the Royal Library Stockholm*, London, William Pickering, 1815.

Davidson, Benjamin, *The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon*, 2.ª ed., London, Samuel Bagster & Sons, 1850; reimp., Grand Rapids mi, Zondervan, 1970.

Davies, Mark, *Corpus del Español: 100 million words, 1200s-1900s*, Provo (Utah), Brigham Young University, 2002-, <http://www.corpusdelespanol.org>.

Dávila Corona, Rosa María; Montserrat Duran Pujol y Máximo García Fernández, *Diccionario histórico de telas y tejidos: Castellano-catalán*, [Salamanca], Junta de Castilla y León, 2004.

Daxelmüller, Christoph, *Zauberpraktiken: eine Ideengeschichte der Magie*, München; Zürich, Artemis und Winkler, 1993; vers. esp.: *Historia social de la magia*, trad. Constantino Ruiz Garrido, rev. Angela Ackermann, Barcelona, Herder, 1997.

De Libera, Alain, *Archéologie du sujet, 2: La quête de l'identité*, Paris, Vrin, 2008.

De Martino, Ernesto, *Magia e civiltà: Un'antologia critica fondamentale per lo studio del concetto di magia nella civiltà occidentale*, Milano, Garzanti, 1962.

De Mauri, L., *Regulæ Juris: Raccolta di 2000 Regole del Diritto*, 11.ª ed., Milano, Ulrico Hoepli, 1936 (reimp. 2011).

De Vaan, Michiel, *Etymological dictionary of Latin and the other Italic languages*, Leiden; Boston, Brill (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series, 7), 2008.

Dedieu, Jean Pierre, *L'Administration de la Foi: L'Inquisition de Tolède (XVI-XVIIIe siècle)*, Madrid, Casa de Velázquez, 1989.

Defornaux, Marcelin, «L'Espagne et légendes épiques françaises: La légende de Bernardo del Carpio», *Bulletin Hispanique*, 44 (1943), 117-138.

Delgado Echeverría, Jesús, *El vigor de las leyes: El campo semántico de* validez *en el «Diccionario de Autoridades»*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza (Col. Paraninfo: Prima Lectio), 2013.

Delisle, Léopold, «Notice sur le Psautier d'Ingeburgue», *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 6e série, III (1867), pp. 201-210.

Delpech, François, «La "marque" des sorcières: Logique(s) de la stigmatisation diabolique», en Jacques-Chaquin y Préaud (1993: 347-368).

—, «El hallazgo del escrito oculto en la literatura española del Siglo de Oro: Elementos para una mitología del Libro», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares,* 53 (1998), pp. 5-38 [= 1998*a*].

—, «Libros y tesoros en la cultura española del Siglo de Oro: Aspectos de una contaminación simbólica», en *El Libro Antiguo Español, V: El escrito en el Siglo de Oro. Prácticas y representaciones*, dir. P. M. Cátedra, A. Redondo y M.ª L. López-Vidriero, ed. Javier Guijarro Ceballos Salamanca, Universidad; Sociedad Española de Historia del Libro, Paris, Publications de la Sorbonne, 1998, pp. 95-109 [= 1998*b*].

—, «Grimoires et savoirs souterrains: Éléments pour une archéo-mythologie du livre magique», en *Le pouvoir des livres à la Renaissance*, Paris, École de Chartes, 1998, pp. 23-46 [= 1998*c*].

—, «Un mito andaluz: El reino oculto de Boabdil y los Moros Encantados», en *Las Tomas: Antropología histórica de la ocupación territorial del Reino de Granada,* Granada, Diputación Provincial de Granada,

2000, pp. 565-616.
—, «Talismanes en Toledo: La leyenda mágica de la "pérdida de España"», *La Corónica*, 36.1 (Fall, 2007), pp. 97-128.
—, «Bouteilles magiques et talismans territoriaux: Le palais enchanté de Tolède et l'imaginaire de la Conquête», en Piranomonte y Marco (2012: 335-347).
Delumeau, Jean, *La Peur en Occident (XIVe-XVIIIe siècles): Une cité assiegée*, Paris, Fayard, 1978; vers. esp.: *El miedo en occidente (siglos XIV-XVIII): Una ciudad sitiada*, trad. Mauro Armiño y Francisco Gutiérrez, Madrid, Taurus, 2002.
Demurger, Alain, *Vie et morte de l'ordre du Temple: 1118-1314,* ed. rev., Paris, Éditions du Seuil, 1989.
Dennis, Geoffrey W., *The Encyclopedia of Jewish Myth, Magic and Mysticism*, Woodbury, Llewellyn Publications, 2007 (5.ª reimp., 2012).
Devoto, Daniel, «Rombo», *Boletín de la Real Academia Española*, LII (1972), pp. 135-147; reed. en Devoto (1974: 278-295).
—, *Textos y contextos: Estudios sobre la tradición*, Madrid, Gredos, 1974.
Deyermond, Alan, «Hilado-cordón-cadena: Symbolic Equivalence in *La Celestina*», *Celestinesca*, 1.1 (1977), pp. 6-12.
Díez, Jesús, oar, «Doce pláticas inéditas de san Alonso de Orozco», *Recollectio*, XXVI- XXVII (2003), pp. 113-197.
Díez Fernández, J. I., y L. F. Aguirre de Cárcer, «Contexto histórico y tratamiento literario de la "hechicería" morisca y judía en el *Persiles*», *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America*, 12.2 (1992), pp. 33-62.
Dos Santos, Marcelo, *El Manuscrito Voynich: El libro más enigmático de todos los tiempos*, Madrid; Buenos Aires, Aguilar, 2005.
Doutté, Edmond, *Magie et religión dans l'Afrique du Nord*, Alger, Adolphe Jourdan, 1908; reimpr., Paris, J. Maisonneuve – P. Geuthner, 1984.
Dozy, Reinhart, *Supplément aux dictionnaires Arabes*, Leiden, E. J. Brill, 1881; ed. facs. Beyrouth, Librairie du Liban, 1968, 2 vols.
Du Breuil, Paul, *Le Zoroastrisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1982.
Dubost, Francis, *Aspects fantastiques de la littérature narrative médiévale (XIIème-XIIIème siècles). L'Autre, l'Ailleurs, l'Autrefois*, Paris, Honoré Champion, 1991.
Duby, Georges, y Andrée Duby, *Les procès de Jeanne d'Arc*, Paris, Gallimard, 1995.
Duce García, Jesús, «Fantasías caballerescas: aproximación al motivo de los castillos encantados», en *Actas del IX Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (A Coruña, 18-22 de septiembre de 2001)*, ed. Carmen Parrilla y Mercedes Pampín, A Coruña, Universidade; Toxosoutos, 2005, vol. II, pp. 213-232.
—, «Magia y maravillas en los libros de caballerías hispánicos», en Lucía y Marín (2008: 191-200).
Durán Gudiol, Antonio, «Las bibliotecas eclesiásticas de la diócesis de Jaca a finales del siglo XV», *Argensola*, 49-50 (1962), pp. 54-99.
—, «Las inscripciones medievales de la provincia de Huesca», *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, 8 (1967), pp. 45-153. [Hay tirada aparte con paginación propia].
Durán Velasco, José F., *Tratado de demonología: De Prometeo a Malak Tâwis, de Ahrimán a Iblîs*, Córdoba, Almuzara, 2013.
Dzwiza, Kirsten, «The Catalogue and Statistical Analysis of the Charaktêres Project: A First Introduction», en Piranomonte y Marco (2012: 307-308).
Ebersole, Alva (ed.), Pedro Ciruelo, *Reprobación de las supersticiones y hechicerías (1530)*, Valencia, Albatros Hispanófila, 1978.
Edighoffer, Sylvie, «Fludd, Robert», en *DGWE*, 2006, pp. 371*b*-375*b*.
Eisenberg, Daniel, *La interpretación cervantina del Quijote*, Madrid, Compañía Literaria, 1995.
— y M.ª Carmen Marín Pina, *Bibliografía de los libros de caballerías castellanos*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2000.
Elboudrari, Hassan, «Magie. Islam: Positions de la magie dans la pensée musulmane» en *DCE*, 1998, pp. 772*a*-775*b*.
Eliade, Mircea, *Shamanism: Archaich techniques of ecstasy*, [ed. rev.], trad. Williard R. Trask, Pantheon, 1964; reed., London, Penguin (Arkana), 1989.
Enciclopedia virgiliana, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1984-1991, 6 vols.
Ender, Harald, *Textos aljamiado: Die Aljamiado Handschrift BNM 5081*, memoria de investigación inédita, München, Institut für Romanische Philologie, LMU, 2000.

Ernout, A., y A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine: Histoire des mots*, 4ª ed., Paris, C. Klincksieck, 1956 (2.ª reimp. corr., 1967).
Escartín Gil, Montserrat, *Diccionario de símbolos literarios*, Barcelona, PPU, 1996.
Escobar, Ángel (ed.), Cicerón, *Sobre la adivinación; Sobre el destino; Timeo*, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 271), 1999.
—, «*Duce natura*... Reflexiones en torno a la recepción medieval de Cicerón a la luz de Juan de Salisbury», *Convenit Selecta*, 7 (2001) [= monográfico *Cicero and the Middle Ages*], http://tinyurl.com/obj53wc>.
—, «Humor, sarcasmo e intolerancia en la literatura religiosa tardorrepublicana», en F. Marco Simón, F. Pina Polo y J. Remesal Rodríguez (eds.), *Religión y propaganda política en el mundo romano*, colab. P. Marimón Ribas, Barcelona, Universitat (Instrumenta, 12), 2002, pp. 41-55.
—, «Oppresed voice and oppressing silence: Some ancient attitudes towards abortion and infanticide», *Euphrosyne*, n. s., 20 (2012), pp. 109-122.
Escribano Paño, María Victoria, «The Legislation *De maleficis et mathematicis et ceteris similibus* in the *Codex Theodosianus* xvi: Text and context of Constantinian laws regarding haruspices», en Piranomonte y Marco (2012: 23-27).
Escudero, Juan M., «La ambigüedad del elemento mágico en *La Celestina*», en *El mundo social y cultural de La Celestina*, ed. Ignacio Arellano y Jesús María Usunáriz, Madrid, Iberoamericana; Frankfurt, Vervuert, 2003, pp. 109-128.
Eslava Galán, Juan (ed.), *Cinco tratados españoles de alquimia*, Madrid, Tecnos (La Memoria del Fénix, 1), 1987.
Espada Giner, Carmen, *Dominica la Coja: Una vida maldita, un triste destino*, Zaragoza, Certeza (Manuscritos de Inquisicón, 1), 1997.
Espantoso Foley, Augusta, *Occult Arts and Doctrine in the Theater of Juan Ruiz de Alarcón*, Genève, Librairie Droz, 1972.
Esteban Erlés, Patricia, «Aproximación al estudio de la magia en los primeros libros del ciclo amadisiano», en Cacho Blecua (2007: 185-199) [=2007*a*].
—, «Cosas de magia: de armas, anillos y huesos de santo en los primeros libros del ciclo amadisiano», en Callau (2007), pp. 148-163. [=2007*b*].
Esteban Lorente, Juan Francisco, *Tratado de iconografía,* Madrid, Istmo, 1990.
—, «Emblemática hermética», *Emblemata*, XX (2014), [en prensa].
Esteban Martín, Luis M., «Huellas de *Celestina* en la *Tragicomedia de Lisardo y Roselia,* de Sancho de Muñón», *Celestinesca*, 12 (1988), pp. 17-32.
—, «Huellas de *Celestina* en la *Tragedia Policiana* de Sebastián Fernández», *Celestinesca*, 13 (1989) [= monográfico *In memory of Dean William McPheteers*], pp. 31-41.
—, «Feliciano de Silva en el ciclo celestinesco», *La Corónica*, 20.2 (Spring 1992), pp. 42-49.
—, «Claudina, del recuerdo a la vida», *Celestinesca*, 24 (2000), pp. 77-85.
Esteve, Cesc, «*Epicus pater historiarum*: La poesia èpica en la teoria de la història del Renaixement», en *Estudios sobre la tradición épica occidental (Edad Media y Renacimiento)*, ed. Lara Vilà, Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona; Madrid, Universidad Carlos III, 2011, pp. 109-121.
Estoquera, José María G., «Símbolo», en *Diccionario de Hermenéutica*, dir. Andrés Ortiz-Osés y Patxi Lanceros, 3.ª ed. rev., Bilbao, Universidad de Deusto, 2001, pp. 755*a*-759*b*.
Ettlinger, L. D., «Pollaiuolo's Tomb of Pope Sixtus IV», *The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, XVI (1953), pp. 239-274.
Faggin, Giuseppe, *Le streghe*, Milano, Longanesi & C., 1959.
Fahd, Toufic, *La divination árabe: Études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam*, Leiden, Brill, 1966.
—, «Ḥurūf ('Ilm al-)», en *EI*², vol. III (1971), pp. 595*b*-596*b*.
—, «Siḥr», en *EI*², vol. IX (1997), pp. 567*b*-571*b*.
Faivre, Antoine, *Access to Western Esotericism*, Albany, State Universiy of New York Press (SUNY Series in Western Esoteric Traditions), 1994.
—, «Hermetic Literature IV: Renaissance–Present», en *DGWE*, 2006, pp. 533*b*-544*b*.
Fanger, Claire, «Bacon, Roger», en *DGWE*, 2006, pp 156*b*-158*a*.
— (ed.), *Invoking Angels: Theurgic Ideas and Practices, Thirteenth to Sixteenth Centuries*, University Park, Pennsylvania State University Press (The Magic in History Series), 2012.
— y Frank Klaassen, «Magic III: Middle Ages», en *DGWE*, 2006, pp. 724*b*-731*b*.
Farrell, Joseph, «The Virgilian intertext», en Martindale (1997: 222-238).
Feliu Franch, Joan, «El toisón de oro y la alquimia en la corte de Felipe II: De brazo armado de Dios a

rey pastor», en *Visiones de la monarquía hispánica*, ed. Víctor Mínguez, Castelló de la Plana, Universitat Jaume I, 2007, pp. 285-319.

Ferguson, George, *Signs & Symbols in Christian Art*, Oxford, Oxford University Press, 1954 (reimp. 1961).

Fernández, Cristina Beatriz, «De los cielos a los textos: el duelo hermenéutico en la *Libra astronómica y filosófica* de Carlos de Sigüenza y Góngora», *Journal of Iberian and Latin American Studies*, 3.1 (July 1997), pp. 23-37.

Fernández Juárez, Gerardo, y José Manuel Pedrosa (eds.), *Antropologías del miedo: Vampiros, sacamantecas, locos, enterrados vivos y otras pesadillas de la razón*, Madrid, Calambur, 2008.

Fernández Marcos, Natalio, «*De los nombres de Cristo* de fray Luis de León y *De arcano sermone* de Arias Montano», en Ciriaco Morón Arroyo y Manuel Revuelta (eds.), *Fray Luis de León: Aproximaciones a su vida y a su obra: Ponencias del coloquio celebrado en la Universidad Internacional Menéndez Pelayo y en la Biblioteca de Menéndez Pelayo del 6 al 10 de julio de 1987*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo (Estudios de Literatura y Pensamiento Hispánicos, 6), 1989, pp. 63-93.

— y Emilia Fernández Tejero, *Biblia y humanismo: Textos, talantes y controversias del siglo XVI español*, Madrid, FUE (Col. Monografías 69), 1997.

Fernández-Monzón de Altolaguirre, Fernando, y Alfredo de Cominges Bárcenas, «Descubrimiento de la clave de un códice cifrado del siglo XIII», *Punta Europa*, XI.110-111 (1966), pp. 44*a*-52*b*.

Fernández Nieto, Manuel, *Proceso a la brujería: En torno al Auto de Fe de los brujos de Zugarramurdi (Logroño, 1610)*, Madrid, Tecnos, 1989.

Fernández Rodríguez, Natalia, *El pacto con el diablo en la comedia barroca*, Oviedo, Universidad, 2007.

—, «Algunos apuntes sobre la relación entre hagiografía y literatura: A propósito de las *Claves hagiográficas de la literatura española*», *Archivum*, LVIII-LIX (2008-2009), pp.455-467.

—, «El valor estructural de la magia en el universo pastoril de Lope de Vega: convención, vitalismo y parodia», *eHumanista,* 26 (2014), pp. 1-17, <http://tinyurl.com/oshkk3q>.

—, «Santa Justina y san Cipriano en la tradición hagiográfica medieval castellana», *Medievalia*, 43 (2011), [en prensa].

Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía*, nueva ed., dir. Josep-Maria Terricabras, Círculo de Lectores, Barcelona, 2001, 4 vols.

Feyerabend, Paul, *Naturphilosophie* [*ca.* 1970], ed. e introd. Helmut Heit y Eric Oberheim, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2009; vers. esp.: *Filosofía natural,* trad. Joaquín Chamorro Mielke, Barcelona, Debate, 2013.

Field, Judith V., «Kepler's rejection of numerology», en Vickers (1984: 273-296).

Fields, Donna, *El protagonismo de la bruja tutelar en el cuento folklórico maravilloso: Análisis de personajes, argumentos, funciones y motivos en un corpus hispánico y universal*, Valencia, Departamento de Filología Española, Universidad, 2012.

Fierro, Maribel, «Bāṭinism in Al-Andalus: Maslama b. Qāsim al-Qurṭubī (died 353/964), Author of the 'Rutbat al-Ḥakīm' and the 'Ghāyat al-Ḥakīm (Picatrix)'», *Studia Islamica*, 84 (1996), pp. 87-112.

Figueroa, Fernando, «La Clavícula de Salomón: La magia como osamenta expresiva de los miedos y deseos humanos», *Cuadernos del Minotauro*, 2 (2005), pp. 99-117, <http://tinyurl.com/pb9hcck>.

Finch, Patricia S., «Religion as magic in *The Tragedia Policiana*», *Celestinesca*, 3 (1979), pp. 19-24.

Flores, Enrique, «*Etnobarroco*: rituales de alucinación», *eHumanista*, 26 (2014), pp. 54-70; <http://tinyurl.com/qgnest2>.

— y Mariana Masera, *Relatos populares de la Inquisición novohispana*, Madrid, CSIC; México, UNAM, 2010.

Flowers, Stephen E., *Runes and Magic: Magical Formulaic Elements in the Older Runic Tradition*, New Yor, Lang (American University Studies, 1: Germanic Languages and Literature, 53), 1986.

Fodor, A., «The Rod of Moses in Arabic Magic», *Aula Orientalia Academiæ Scientiarum Hungaricæ*, 32 (1978), pp. 1-21; reimp. en Savage-Smith (2004: 103-123).

Fogelquist, James Donald, *El Amadís y el género de la historia fingida*, Madrid, Porrúa Turanzas, 1982.

Fortea, José Antonio, *Summa Dæmoniaca: Tratado de Demonología y Manual de Exorcistas*, Madrid, Palmyra, 2008.

Foucault, Michel, *Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des Sciences Humaines), 1966.

—, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des Sciences Humaines), 1969.

—, «Qu'est-ce que la critique? (Critique et *Aufklärung*): Compte rendu de la séance du 27 mai 1978», *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 84 (1990), pp. 35-63.

Fradejas Lebrero, José, «Un cuento de don Juan Manuel y dos comedias del Siglo de Oro», *Revista*

de Literatura, VIII.15 (Julio-septiembre 1955), pp. 67-80.
—, «La *postema*: origen y evolución», *Príncipe de Viana*, 18 (2000), pp. 127-136.
Frank, Grace (ed.), Rutebeuf, *Le Miracle de Théophile*, 2.ª ed. rev., Paris, Librairie Ancienne Edouard Champion (Les Classiques Français du Moyen Âge, 49), 1949.
Frankfort, Henry, y Henriette Antonia Frankfort, «Myth and Reality», en *The Intellectual Adventure of Ancient Man: An Essay of Speculative Thought in the Ancient Near East*, Chicago, Chicago University Press, 1946, pp. 7-27; vers. esp.: «Mito y realidad», en *El pensamiento prefilosófico*, México, FCE, 1954, vol. I, pp. 11-44.
Frappier, Jean, «Le personnage de Galehaut dans le *Lancelot en prose*», *Romance Philology*, 17 (1963-1964), pp. 533-554.
Frazer, James George, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion* [first abridged edition, 1922], a new abridgment from the second and third editions, ed. with an introd. and notes by Robert Fraser, Oxford; New York, Oxford University Press, 1994; vers. esp. (a partir de la ed. de 1922), *La rama dorada: Magia y religión,* trad. Elizabeth y Tadeo I. Campuzano, México, FCE, 1944; reed., Madrid, FCE, 1989.
Frisk, Hjalmar, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, 2.ª ed., Heidelberg, Carl Winter, 1973-1979, 3 vols.
Frutos, Eugenio, *La filosofía de Calderón en sus autos sacramentales*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 1952 (reimp. 1981).
—, *Pesimismo y optimismo en los escritores españoles contemporáneos*, Santander, UIMP, 1963.
Funes, Leonardo, y Carmen de la Linde, «Cartas bebidas por Leriano: Sobre el desenlace de *Cárcel de amor*», *Journal of Hispanic Research*, 2.1 (1993), pp. 61-66.
Fuzeau-Braesch, Suzel, *L'Astrologie*, 3.ª ed. corr., Paris, Presses Universitaires de France, 1995.
Gaffiot, Félix, *Dictionnaire Français-Latin*, Paris, Hachette, 1934 (reimp. corr., 1986).
Gagnon, Claude, «Le *Livre d'Abraham le Juif* ou l'influence de l'impossible», en Kahn y Matton (1995: 496-506).
Gaignebert, Claude, «Discours de la sorcière de Saint-Julien-de-Lampton», en Jacques-Chaquin y Préaud (1993: 47-54).
Galbarro García, Jaime, «Garcilaso de la Vega en cifras», *en Aurea poesis: Estudios para Begoña López Bueno*, eds. Luis Gómez Canseco, Juan Montero y Pedro Ruiz Pérez, Córdoba, Universidad; Sevilla, Universidad; Huelva, Universidad, 2014, pp. 67-70.
Galende Díaz, Juan Carlos, «La criptografía medieval: el Libro del Tesoro», en *II Jornadas Científicas sobre documentación de la Corona de Castilla (siglos XIII-XIV)*, Madrid, Universidad Complutense, 2003, pp. 41-77.
Gallardo, Bartolomé José, *Ensayo de una biblioteca española de libros raros y curiosos*, Madrid, M. Rivadeneyra, 1863-1889, 4 vols.
Gallardo Mediavilla, Carmen, «Los nombres de la bruja: *saga, venefica, malefica, noverga, maga*...», en Zamora y Ortiz (2012: 65-81).
Gallego, Laura, *Belianís de Grecia (III-IV) de Jerónimo Fernández (Burgos, Pedro de Santillana, 1579): Guía de Lectura*, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 2003.
Galmés de Fuentes, Álvaro, *Los manuscritos aljamiado-moriscos de la Real Academia de la Historia (Legado Pascual de Gayangos)*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1998.
—, *La épica románica y la tradición árabe*, Madrid, Gredos, 2002.
Gamberoni, Paola Francesca, «El pacto con el diablo en la literatura ibérica», *Moenia*, 8 (2002), pp. 187-208.
Gandillac, Maurice de, *La filosofía en el Renacimiento*, trad. Manuel Pérez Ledesma, Teodoro de Andrés y Joaquín Sanz Guijarro, Madrid, Siglo XXI, 1987.
Garcia, Charles, «La *Chronica Adefonsi Imperatoris* y las crónicas eclesiásticas medievales: influencias y mimetismos», *e-Spania*, 15 (juin 2013), <http://e-spania.revues.org/22243> (DOI: 10.4000/e-spania.22243).
García-Arenal, Mercedes, «La inquisición y los libros de los moriscos», en Mateos y Villaverde (2010: 57-71).
García Avilés, Alejandro, «Alfonso X y la tradición de la magia astral», en *El* scriptorium *alfonsí, de los libros de astrología a las «Cantigas de Santa María»*, coord. Jesús Montoya Martínez y Ana Domínguez Rodríguez, Madrid, Editorial Complutense, 1999, pp. 83-103.
—, «La cultura visual de la magia en la época de Alfonso X», *Alcanate*, 5 (2006-2007), pp. 49-87; reed., Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2010, <http://tinyurl.com/p7wpf5t>.
—, «El culto a la Eucaristía y sus derivaciones mágicas en el siglo XIII: Addenda», *La Corónica*, 36.1 (2007), pp. 197-201.

García Ballester, Luis, *Historia social de la medicina en la España de los siglos XIII al XVI, I: La minoría musulmana y morisca*, Madrid, Akal, 1976.
García Bazán, Francisco (ed.), *Oráculos caldeos: con una selección de testimonios de Proclo, Pselo y M. Itálico; Numenio de Apamea: Fragmentos y testimonios*, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 153), 1991.
García de Enterría, María Cruz, [*et alii*] (eds.), *Las relaciones de sucesos en España (1500-1750): Actas del primer Coloquio Internacional (Alcalá de Henares, 8, 9 y 10 de junio de 1995)*, Paris, Publications de la Sorbonne; Alcalá de Henares, Universidad, 1996.
García Fernández, Ernesto, «Reflexiones históricas sobre ciencia y magia en la Edad Media», *Cuadernos del CEMyR* (2000), pp. 11-52.
García Font, Juan, *Historia de la alquimia en España*, Madrid, Editora Nacional, 1976.
García Garrido, Manuel Jesús, *Diccionario de jurisprudencia romana*, 3.ª ed., Madrid, Dykinson, 1988.
García Mouton, Pilar, «Los nombres de la lechuza: Herencia y superstición», en *Τῆς φιλίης τάδε δῶρα: Miscelánea léxica en memoria de Conchita Serrano*, Madrid, CSIC (Manuales y Anejos de *Emerita*, 61), 2000, pp. 329-337.
García-Noblejas, Gabriel (ed.), *China: Pasado y presente de una gran civilización*, Madrid, Alianza (Libros singulares), 2012.
García Ruiz, María Aurora, «Florisando: ortodoxia cristiana y magia», en *Actas del XIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Valladolid, 15 al 19 de 2009). In memoriam Alan Deyermond*, ed. José Manuel Fradejas Rueda [*et al.*], Valladolid, Ayuntamiento; Universidad, 2011, pp. 867-876.
García Soormally, Mina, *Magia, hechicería, brujería: entre La Celestina y Cervantes*, Sevilla, Renacimiento, 2011.
García Teijeiro, Manuel, «Magia antigua y literatura española», en *Pervivencia de la tradición clásica: Homenaje al profesor Millán Bravo*, coord. Maurilio Pérez González, José María Marcos Pérez y Estrella Pérez Rodríguez, León, Universidad; Valladolid, Universidad, 1999, pp. 137-158.
—, «La magia en la literatura española de los Siglos de Oro: La influencia clásica», *Edad de Oro*, 27 (2008), pp. 105-126.
García Valverde, María Luisa, «Religión y cultura en la Granada del Antiguo Régimen: La Abadía del Sacro Monte», en *Sites of Power: The City of Granada as Cultural Icon (Norman MacColl Symposium Easter Term 2011)*, Cambridge, Embassy of Spain Office for Cultural and Scientific Affairs; University of Cambridge, 2011, resumen, grabación audiovisual e imágenes accesibles en línea en <http://tinyurl.com/ltuhhbd>.
Gardet, L. «Dīn», en *EI²*, vol. II (1965), pp. 293*b*-296*a*.
Gardiner, Alan H., «The Egyptian Origin of the Semitic Alphabet», *The Journal of Egyptian Archaeology*, 3.1 (January 1916), pp. 1-16.
Gargano, Antonio, «*Las estrañas virtudes y hazañas de los hombres*: Épica y panegírico en la Égloga Segunda de Garcilaso de la Vega», *Criticón,* 115 (2012) [= monográfico *La poesía épica en el Siglo de Oro*, coord. Rodrigo Cacho Casal], pp. 11-43.
Gari Lacruz, Ángel, «La brujería en Aragón en la primera mitad del siglo XVII», en *BCSS*, 1975, pp. 37-52.
—, «La brujería en Aragón», en *I Congreso de Aragón de Etnología y Antropología*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 1981, pp. 27-44.
—, «Brujería», en Ángel Aguirre Baztán (ed.), *Diccionario temático de Antropología*, Barcelona, PPU, 1988, pp. 111-116 [= 1988*a*].
—, «Una familia de brujos en Ipiés», *Pirineos*, 115 (1988), pp. 87-92 [= 1988*b*].
—, *Brujería e inquisición en el Alto Aragón en la primera mitad del siglo XVII*, Zaragoza, Diputación General de Aragón (Estudios y monografías, 13), 1991.
—, «Les sabbat en Aragon d'après les documents et la tradition orale», en Jacques-Chaquin y Préaud (1993: 281-298); vers. esp.: «Los aquelarres en Aragón según los documentos y la tradición oral», *Temas de Antropología Aragonesa*, 4 (1993), pp. 241-261.
—, «La bruixeria a través de les ordinacions d'Aneu», en J. I. Padilla (dir.), *L'esperit d'Àneu: Llibre dels costums i ordinacions de les valls d'Àneu*, Esterri d'Àneu, Consell Cultural de les Valls d'Àneu (Quaderns del CCVA, 4), 1999, pp. 47-58.
—, *Brujería e Inquisición en Aragón*, Zaragoza, Delsan, 2007.
—, «La brujería en los Pirineos (siglos XIII al XVII): Aproximación a su historia», *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, 85 (2010), pp. 317-354.
—, «La posesión demoniaca en el Pirineo aragonés», en Usunáriz (2012: 158-200).

Garin, Eugenio, «Magia e astrologia nella cultura del Rinascimento», *Belfagor: Rassegna di varia umanità*, V (1950), pp. 657-667; reed. en Garin (1954: II, III, 150-169; trad. esp. 1981*a*: 112-124) y en De Martino (1962: 15-31); otra vers. esp. en Garin (1981*b*: 197-216).

—, «Immagini e simboli in Marsilio Ficino», *Belfagor: Rassegna di varia umanità*, VI (1951), pp. 289-301; reed. en Garin (1973: III, II, 288-310; trad. esp. 1981*a*: 207-221).

—, «Considerazioni sulla magia del Rinascimento», in *Cristianesimo e ragion di stato: L'umanesimo e il demoniaco nell'arte. Atti del II Congresso Internazionale di Studi Umanistici — Roma 1952*, ed. Enrico Castelli, Roma; Milano, Fratelli Bocca, 1953, pp. 215-224; reed. en Garin (1954: II, IV, 170-191; trad. esp. 1981*a*: 125-139).

—, *Medioevo e Rinascimento: Studi e ricerche*, Bari, Giuseppe Laterza, 1954; reimp. con nueva introd., Roma; Bari, Giuseppe Laterza & Figli, 1973; vers. esp.: *Medioevo y Renacimiento: Estudios e investigaciones*, trad. Ricardo Pochtar, Madrid, Taurus (Ensayistas, 118), 1981 [= 1981*a*].

—, «Note sull'ermetismo del Rinascimento», en *Testi umanistici sull'ermetismo: Testi di Ludovico Lazzarelli, F. Giorgio Veneto, Cornelio Agrippa di Nettesheim*, a cura di E. Garin [*et al.*], Roma, Fratelli Bocca (monografico de *Archivio de Filosofia*), 1955, pp. 7-19; ed. rev. en Garin (1961: 143-154).

—, *La cultura filosofica del Rinascimento: Ricerche e documenti*, Firenze, Sansoni (La Civiltà Europea), 1961; reimp. Firenze, Sansoni (Biblioteca di Grandi Saggi), 1979.

—, *Lo zodiaco della vita: La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento*; Roma; Bari, Giuseppe Laterza & Figli, 1976 [= 1976*a*]; vers. esp.: *El zodiaco de la vida: La polémica astrológica del Trescientos al Quinientos*, trad. Antonio-Prometeo Moya, Madrid, Alianza, 1981 [= 1981*c*]; vers. fr.: *Le zodiaque de la vie: Polémiques antiastrologiques à la Renaissance*, trad. Jeannie Carlier, Paris, Les Belles Lettres, 1991.

—, «La rivoluzione copernicana e il mito solare», en su *Rinascite e rivoluzioni: Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo,* Roma; Bari, Giuseppe Laterza & Figli, 1976, pp. 255-281 [= 1976*b*]; vers. esp.: «La revolución copernicana y el mito solar», en Garin (1981*b*: 271-302).

—, *La revolución cultural del renacimiento*, pról. Miguel Ángel Granada, Barcelona, Crítica (Estudios y ensayos, 80), 1981 [= 1981*b*].

—, *Ermetismo del Rinascimento*, Roma, Editori Riuniti (Biblioteca minima), 1988 [= 1988*a*].

—, «Il filosofo e il mago», en P. Burke [*et al.*], *L'uomo del Rinascimento*, ed. E. Garin, Roma; Bari, Giuseppe Laterza & Figli, 1988 (reimp., 1995), pp. 167-202 [= 1988*b*]; vers. esp.: «El filósofo y el mago», en *El hombre del Renacimiento*, trad. M. Rivero Rodríguez, J. Pan Montojo y R. Artola, Madrid, Alianza, 1990, pp. 163-195.

Garrosa Resina, Antonio, *Magia y superstición en la literatura castellana medieval*, Valladolid, Universidad, 1987.

Garrote Pérez, Francisco, «Universo supersticioso cervantino: Su materialización y función poética», en *Cervantes: Su obra y su mundo,* Madrid, EDI-6, 1981, pp. 59-74.

Gaur, Albertine, *A history of writing*, London, The British Library, 1984 (reimp. corr., 1987).

Gelabertó Vilagrán, Martí, «Legislación y justicia contra blasfemos: (Cataluña, siglos XV-XVII)», *Hispania Sacra*, LXIV (2012), pp. 525-564.

Gelb, Ignace J., *A Study of Writing*, Chicago; London, The University of Chicago, 1952; vers esp.: *Historia de la escritura*, trad. Alberto Adell, Madrid, Alianza, 1976.

Georgoudi, Stella; Renée Koch Piettre y Francis Schmidt (eds.), *La raison des signes: Présages, rites, destin dans les sociétés de la méditerranée ancienne*, Leiden; Boston, Brill (Religions in the Græco-Roman World, 174), 2012.

Gernert, Folke, «El arte de pronosticar entre seriedad científica y ciencia oculta: La textualización de la fisiognomía en la literatura áurea española», en *Saberes humanísticos y formas de vida: Usos y abusos. Actas del Coloquio Hispano-alemán Zaragoza, 15-17 de diciembre, 2010*, ed. Aurora Egido y José Enrique Laplana, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2012, pp. 203-208.

—, «Lecturas del cuerpo: Textualización del pensamiento fisiognómico en la ficción caballeresca», en *Del pensamiento al texto: Textualización del saber en el Renacimiento español*, ed. Folke Gernert, Javier Gómez-Moreno y Florence Serrano, Vigo, Academia del Hispanismo (Bibliotheca Humanistica Chilonensis, 1), 2013, pp. 123-150.

Gesenius, Wilhelm, *Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures*, trad. S. P. Tregelles, London, Samuel Bagster, 1847; reimp., Grand Rapids MI, Baker, 1979.

Gibbs, Raymond W., Jr., *The Poetics of the Mind: Figurative Thought, Language, and Understanding*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

— (ed.), *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

Gil del Río, Alfredo, *La Santa Inquisición: Sus principales procesos contra la brujería en España*, Madrid, Edimat (Biblioteca Historia), 2002.
Gil Fernández, Luis, *Panorama social del humanismo español (1500-1800)*, Madrid, Tecnos, 1997.
Gilliot, Claude, «Alphabets», en *MIC*, 2006, pp. 41*a*-41*b*.
Ginzburg, Carlo, *I Benandanti: Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Torino, Giulio Einaudi, 1966.
—, *Storia notturna: Una decifrazione del sabba*, Torino, Giulio Einaudi, 1989; vers. esp.: *Historia nocturna*, trad. Alberto Clavería Ibáñez, Barcelona, Muchnik, 1991; reed. Barcelona, Península, 2003.
Giordano, Oronzo, *Religiosità popolare nell'Alto Medioevo*, Bari, Adriatica, 1979; vers. esp.: *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, trad. Pilar García Moutón y Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 1983.
Giorgi, Rosa, *Santi*, Milano, Mondadori Electa (I Dizionari dell'Arte), 2002 (reimp. 2007).
—, *Angeli e demoni*, Milano, Mondadori Electa (I Dizionari dell'Arte), 2003.
—, *Angels and Demons in Art*, ed. Steffano Zuffi, trad. Rosanna M. Giammanco Frongia, Los Angeles, The J. Paul Getty Museum (A Guide to Imagery), 2005.
Giralt, Sebastià, «La epístola contra la nigromancia de Arnau de Vilanova», *La Corónica*, 36.1 (2007), pp. 173-187.
—, «Magia y ciencia en el Baja Edad Media: La construcción de los límites entre la magia natural y la nigromancia (c. -1230c. 1310)», *Clío & Crimen*, 8 (2011) [= monográfico *Magia, superstición y brujería en la Edad Media*, ed. Iñaki Bazán Díaz], pp. 14-72.
Godefroy, Frédéric, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IXe au XVe siècle*, Paris, F. Vieweg; Émile Bouillon, 1881-1902, 10 vols.
Godwin, Joscelyn, *Athanasius Kircher: A Renaissance Man and the Quest for Lost Knowledge*, New York, Thames & Hudson, 1979; vers. esp.: *Athanasius Kircher: La búsqueda del saber de la antigüedad*, trad. Guillermo Lorenzo, San Lorenzo de El Escorial, Swan, 1986.
Goldwasser, Orly, «How the Alphabet Was Born from Hieroglyphs», *Biblical Archaeology Review*, 36.2 (March-April 2010), <http://tinyurl.com/olapmfl>.
Gómez Canseco, Luis, «Biblismo, humanismo y hebraísmo: lindes y encrucijadas», en *Saberes humanísticos y formas de vida: Usos y abusos. Actas del Coloquio Hispano-Alemán Zaragoza, 15-17 de diciembre, 2010*, ed. A. Egido y J. E. Laplana, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2012, pp. 133-149.
Gómez de Valenzuela, Manuel, *Estatutos y Actos Municipales de Jaca y sus montañas (1417-1698)*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico» (Fuentes Históricas Aragonesas, 33), 2000.
—, *Desaforamientos, ecología y vecindad: Tres estudios de derecho histórico aragonés*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2011.
Gómez-Montero, Javier, «Magia y poética de los libros de caballerías hispano-portugueses», en *Der Prozeß der Imagination: Magie und Empirie in der spanischen Literatur der frühen Neuzeit*, ed. Gerhard Penzkofer y Wolfgang Matzat, Tübingen, Max Niemeyer, 2005, pp. 115-130.
—, «El diálogo en la encrucijada del pensamiento renacentista: La *chorographia borealis* del *Jardín de flores curiosas* de Antonio de Torquemada», en *Del pensamiento al texto: Textualización del saber en el Renacimiento español*, ed. Folke Gernert, Javier Gómez-Montero y Florence Serrano, Vigo, Academia del Hispanismo, 2013 (Bibliotheca Humanistica Chilonensis, 1), pp. 151-180.
Gómez Moreno, Ángel, *Claves hagiográficas de la literatura española (del Cantar de mío Cid a Cervantes)*, Madrid, Iberoamericana; Frankfurt am Main, Vervuert, 2008.
— y Teresa Jiménez Calvente, «A vueltas con Celestina-bruja y el cordón de Melibea», *Revista de Filología Española*, LXXV (1995), pp. 85-104.
Gómez Redondo, Fernando, *Historia de la prosa medieval castellana, I: La creación del discurso prosístico: el entramado cortesano*, Madrid, Cátedra, 1998.
Gómez Renau, Mar, «La lengua *aljamiada* y su literatura: una variante islámica del español», *Castilla: Estudios de literatura*, 25 (2000), pp. 71-83.
Gómez Sánchez-Romate, M.ª José, «Hechicería en *El Coloquio de los perros*», en *Actas del primer Coloquio Internacional de la Asociación de Cervantistas, Alcalá de Henares, 29/30 nov.- 1/2 dic.1988*, Barcelona, Anthropos, 1990, pp. 271-280.
Gontero-Lauze, Valérie, *Sagesses minérales: Médicine et magie des pierres précieuses au Moyen Âge*, Paris, Garnier (Sagesse du Moyen Âge, 1), 2010.
González, Javier Roberto, «La ideología profética del *Palmerín de Olivia*», *Letras*, 37 (1998), pp. 53-81.
González Echevarría, Aurora, *Del estatuto científico de la antropología: Teorías sobre la brujería* [resumen de tesis doctoral], Bellaterra, Universidad Autónoma de Barcelona, 1981.

—, *Invención y castigo del brujo en el África negra: Teorías sobre la brujería*, pról. Ramón Valdés, Barcelona, Eds. del Serbal, 1984.
—, «La mujer en las imágenes y en las acusaciones de brujería: Reflexiones metodológicas», *Dossiers feministes*, 13 (2009), pp. 75-87.
González Frías, Federico, *Diccionario simbólico-iniciático y de temas misteriosos* [en cubierta: *Diccionario de símbolos y temas misteriosos*], col. Patricia Serdá, Zaragoza, Thot (Libros del Innombrable), 2013.
González García, Vicente José, *Bernardo del Carpio y la batalla de Roncesvalles*, Oviedo, Fundación Gustavo Bueno, 2007.
González Palencia, Ángel, «Las fuentes de la comedia *Quien mal anda en mal acaba*, de don Juan Ruiz de Alarcón», *Boletín de la Real Academia Española*, 16 (1919), pp. 199-222, y 17 (1920), pp. 247-274; reed. en sus *Historias y leyendas: Estudios literarios*, Madrid, CSIC, 1942, pp. 215-284.
González Ramos, Vicente, «Un romance castellano de tema hermético», *Azogue*, 1 (1999), <http://www.revistaazogue.com>.
González Sánchez, Ana Rosa, «El *Liber Razielis* alfonsí en su contexto hebreo», *Espéculo: Revista de Estudios Literarios*, 46 (noviembre 2010-febrero 2011), <http://tinyurl.com/p8q9qzq>.
—, «El *Liber Picatrix* y la traducción mágica culta», en Zamora y Ortiz (2012: 83-98).
Goodman, David C., *Power and Penury: Government, Technology and Science in Philip II's Spain*, Cambridge, Camdridge University Press, 1988.
Gow, A. S. F., *Theocritus, edited with a translation and comentary*, 2.ª ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1952 (reimp. 2008), 2 vols.
Gracia, Paloma, *Las señales del destino heroico*, Barcelona, Montesinos, 1991 [= 1991*a*].
—, «El *arco de los leales amadores*, a propósito de algunas ordalías literarias», *Revista de Literatura Medieval*, 3 (1991), pp. 95-115 [=1991*b*].
—, «Varios apuntes sobre el *Cuento del Caballero Atrevido*: la tradición del *Lago Solfáreo* y una propuesta de lectura», *Cuadernos para la Investigación de la Literatura Hispánica*, 15 (1992), pp. 23-44.
—, «"E morió con un muy doloroso baladro..." De la risa al grito: la muerte de Merlín en el *Baladro*», *Cuadernos para la Investigación de la Literatura Hispánica*, 18 (1993), 149-158.
—, «El "Palacio Tornante" y el bizantinismo del Amadís de Gaula», en Paredes Núñez (1995: II, 443-455).
—, «El ciclo de la Post-Vulgata artúrica y sus versiones hispánicas», *Voz y Letra*, 7 (1996), pp. 5-15.
—, «El *Amadís de Gaula* entre la tradición y la modernidad: Briolanja en la Ínsola Firme», en *Libros de caballerías (De «Amadís» al «Quijote»). Poética, lectura, representación e identidad*, ed. E. B. Carro Carbajal, L. Puerto Moro y M. Sánchez Pérez, Salamanca, Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas y Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas, 2002, pp. 135-146.
Graf, Fritz, «Magic II: Antiquity», en *DGWE*, 2006, pp. 719*a*-724*b*.
Graham, Lloyd D., «The Seven Seals of Revelation and the Seven Classical Planets», *Esoteric Quarterly*, 6.2 (Summer 2010), pp. 45-58, <http://tinyurl.com/77lomno>.
—, «In Islamic Talismans, Repeat-Letter Ciphers Representing the "Greatest Name" Relate to an Early Prototype of the Seven Seals and may Link the Seals with the Pleiades», *ESOP: Epigraphic Society Occasional Papers*, 29 (2011), pp. 70-91; fichero de autor corregido en <http://tinyurl.com/kalugfq> [= 2011*a*].
—, «Qur'ānic Spell-ing: Disconnected Letter Series in Islamic Talismans», ePublication on Academia.edu, 8 April 2011, <http://tinyurl.com/kc83xcj> [= 2011*b*].
—, «The Seven Seals of Judeo-Islamic Magic: Possible Origins of the Symbols», ePublication on Academia.edu, 15 April 2012, en línea en <http://tinyurl.com/n8kqa4f> [= 2011*c*].
Granet, Marcel, *La religion des Chinois* [1922], reed. con pról. de Georges Dumézil, Paris, Albin Michel, 1998.
Granjel, Luis S., «Medicina y brujería», en *BCSS,* 1975, pp.139-154.
Gregorio Hernández, Jesús de, «Un caso de brujería en Tarazona en el siglo XVI», *Turiaso*, 1 (1980), pp. 391-395.
Greimas, Algirdas Julien, *Dictionnaire de l'ancien français jusqu'au milieu du XIVe siècle,* ed. rev., Paris, Larousse, 1987.
Grimal, Pierre, *Diccionario de mitología griega y romana*, trad. Francisco Payarols, ed. rev. y actual. por el autor, Barcelona, Paidós, 1981.
Gruber, Christiane, «Divination», en *MIC*, 2006, pp. 209*a*-210*b*.
Guasti, Cesare (ed.), *Le prose diverse di Torquato Tasso nuovamente raccolte ed emendate*, Firenze, Successori Le Monnier, 1875, 2 vols.
Guerber, Hélène Adeline, *Myths of the Norsemen from the Eddas and Sagas*, London, George G. Harrap & Co., 1909; reimp., New York; Toronto, Dover, 1992.
Guerreau-Jalabert, Anita, *Index des motifs narratifs dans les romans arthuriens français en vers (XIIe-XIIIe*

siècles) = Motif-Index of French Arthurian Verse Romances (12th- 1th Cent.), Genève, Droz, 1992.
Guerrero Navarrete, Yolanda, «Brujería, hechicería y magia en la Edad Media: ¿un espacio de mujeres?», en Zamora y Ortiz (2012: 99-113).
Ǧubbūrī, Yaḥyà Wahīb al-, *Al-ḫaṭṭ wa-l-kitābah fī l-ḥaḍārah al-ʿarabiyyah*, Bayrūt, Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1994.
Guijarro Ceballos, Javier, *El «Floriseo» de Fernando Bernal*, Mérida, Editora Regional de Extremadura, 1999 [= 1999*a*].
—, «La huerta deleitosa del *Libro segundo de don Clarián* (1522) y otros jardines y banquetes mágicos caballerescos», *Thesaurus. Boletín del Instituto Caro y Cuervo*, 54.1 (1999) [= monográfico de *Estudios sobre narrativa caballeresca española de los siglos XVI y XVII*, ed. María del Rosario Aguilar], pp. 239-267 [= 1999b].
Guijarro Hortelano, Emma M.ª, *La maternidad en las comunidades mudéjar y morisca según un manuscrito aljamiado-morisco aragonés: Estudio y edición crítica (códice T-8, BRAH)*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2010.
Guillén, Claudio, «Sobre la libertad del rey Rodrigo: (Ante la "Profecía del Tajo")», en *Homenaje a José Manuel Blecua: Ofrecido por sus discípulos, colegas y amigos*, Madrid, Gredos, 1983, pp. 265-282.
Gutiérrez Macías, Valeriano, «Supersticiones de la Alta Extremadura», en *BCSS*, 1975, pp. 273-281.
Gutiérrez Trápaga, Daniel, «Caracterización, tradición y fuentes caballerescas del personaje de Merlín en el *Quijote*», *Tirant*, 13 (2010), pp. 39-50, en <http://tinyurl.com/lnnrpmt>.
—, «Dos motivos recurrentes en el desenlace de la Historia de Merlín en los libros de caballerías castellanos: el aprendizaje mágico y el sabio engañado por una mujer», *Revista de Poética Medieval*, 26 (2012) [monográfico *El motivo en la literatura caballeresca*, ed. Juan Manuel Cacho Blecua], pp. 149-167.
Hacking, Ian, *The Social Construction of What?*, Cambdrige MA, Harvard University Press, 1999.
Haebler, Conrado, *Bibliografía ibérica del siglo XV*, La Haya, Martinus Nijhoff; Lepizig, Karl W. Hiersemann, 1903-1917; reimp. Madrid, Julio Ollero, 1992, 2 vols.
Haley, George, «La triple invasión: La "Profecía del Tajo" de Fray Luis de León», *Edad de Oro*, 9 (1990), pp. 93-112.
Halloran, John A., *Sumerian Lexicon*, Version 3.0, en *Sumerian Language Page*, Los Angeles, John Alan Halloran, © 1996-2012 (last modified on August 24, 2012), <http://tinyurl.com/yd2yfzx>.
Halstead, Frank G., «The attitude of Lope de Vega toward Astrology and Astronomy», *Hispanic Review*, VII (1939), pp. 205- 219.
Hanan, Patrick, «Foreword», en Li Yu, *The Carnal Prayer Mat (Rou Putuan)*, London, Arrow Books, 1990, pp. VII-XIV.
Hanegraaff, Wouter J., «Magic I: Introduction», en *DGWE*, 2006, pp. 716*a*-719*b* [= 2006*a*].
—, «Occult/Occultism», en *DGWE*, 2006, pp. 884*b*-889*a* [= 2006*b*].
Hansen, Bert, «Science and Magic», en *Science in the Middle Ages*, ed. D. C. Lindberg, Chicago, University Press, 1978, pp. 483-506.
Hansen, Joseph, *Quellen und Unterschingen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter*, introd. Johannes Franck, Bonn, Garl Georgi, 1901.
Hardie, Philip, *Virgil's Aeneid: Cosmos and imperium*, Oxford, Clarendon Press, 1986.
Harf-Lancner, Laurence, *Le monde des fées dans l'Occident médiéval*, Paris, Hachette, 2003.
Harris, Marvin, *Cows, Pigs, Wars and Witches: The Riddles of Culture*, New York, Random House, 1974; vers esp., *Vacas, cerdos, guerras y brujas: Los enigmas de la cultura*, trad. J. Oliver, Madrid, Alianza, 1980 (10.ª reimp., 1986).
Harvey, L. P., «Oral composition and the performance of novels of chivalry in Spain», *Forum for Modern Language Studies*, X (1974), pp. 270-286.
—, «Un libro de ensalmos en aljamía», *Aljamía*, 5 (1993), pp. 28-33.
—, «Magic and Popular Medicine in an *aljamiado* Manuscript Possibly of Tunisian Provenance, Sold in London in 1993», en Jens Lüdtke (ed.), *Romania Arabica: Festschrift für Reinhold Kontzi zum 70. Geburtstag*, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 1996, pp. 335-344.
Hayman, A. Peter, *Sefer Yeṣira: Edtion, Translation and Text-Critical Commentary*, Tübingen, Mohr Siebeck (Texts and Studies in Ancient Judaidsm, 104), 2004.
Haywood, Louise M., «Models for Mourning and Magic Words in *Celestina*», *Bulletin of Hispanic Studies* LXXVIII (2001), pp. 81-88.
Healey, John F., «The Early Alphabet», en *Reading the Past: Ancient Writing from Cuneiform to Alphabet*, introd. J. T. Hooker, London, British Museum, 1990, pp. 197-257.
Hedegård, Gösta, *Liber Iuratus Honorii: A Critical Edition of the Latin Version of the Sworn Book of Honorius*, Stockholm, Almqvist & Wiksell (Acta Universitatis Stockholmiensis: Studia Latina, XLVIII), 2002.

HELL, Bertrand, *Possession et chamanisme: Les maîtres du désordre*, Paris, Flammarion, 1999.
HENNINGSEN, Gustav, *The Witches' Advocate: Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition*, Reno, University of Nevada Press, 1980; vers. esp.: *El abogado de las brujas: Brujería vasca e Inquisición española*, trad. Marisa Rey-Henningsen, Madrid, Alianza, 1983; nueva ed., Madrid, Alianza, 2012.
—, *The Salazar Documents: The Inquisitor Alonso de Salazar Frías and Others on the Basque Witch Persecution*, Leiden; Boston, Brill, 2004.
—, «El invento de la palabra aquelarre», en *Historia y Humanismo: Estudios en honor del profesor Dr. D. Valentín Vázquez de Prada*, ed. J. M.ª Usunáriz Garayoa, Pamplona, EUNSA, 2000, vol. I, pp. 351-359; versión rev. en Usunáriz (2012: 42-53).
—, «La Inquisición y las brujas», *eHumanista*, 26 (2014), pp. 133-152, <http://tinyurl.com/k8awwv5>.
HENRICHS, A., y K. PREISENDANZ (eds.), *Papyri Græcæ magicæ: Die griechischen Zauberpapyri*, 2.ª ed., Stuttgart, Teubner, 1973-1974, 2 vols.
HERNÁNDEZ, Isabel, «*Para gozar a esta mujer diera el alma*: El mito fáustico y sus rescrituras en la literatura española», *Revista de Literatura*, 73 (2011), pp. 427-448.
HERNÁNDEZ ALONSO, César, y Beatriz SANZ ALONSO, *Diccionario de germanía*, Madrid, Gredos, 2002.
HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Justo Pedro, *Cristóbal de Vega (1510-1573) y su «Liber de arte medendi» (1564)* [microfichas], València, Universitat, 1997.
—, «Cristóbal de Vega (1510-1573), médico de cámara del príncipe Don Carlos (1545-1568)», *Dynamis*, 21 (2001), pp. 295-322.
—, «Cristóbal de Vega, Catedrático de la Facultad de Medicina de la Universidad de Alcalá (1545-1557)», *Res Publica Litterarum*, 20 (2008) [= Suplemento monográfico *Tradición Clásica y Universidad*], pp. 3-18.
HERRERA, Rosa M.ª, «Concepto de religión y superstición en las *Etimologías* de San Isidoro de Sevilla», *Helmántica*, XLIV, 133-135 (enero-diciembre 1993), pp. 526-534.
HESSE, Mary, «Hermeticism and Historiography: An Apology for the Internal History of Science», en *Historical and Philosophical Perspectives of Science*, ed. Roger H. Stuewer, Minneapolis, University of Minnesota Press (Minnesota Studies in the Philosophy of Sicence, 5), 1970, pp. 134-160.
HILLS, Paul, *La luz en la pintura de los primitivos italianos*, Torrejón de Ardoz (Madrid), Akal, 1995.
HILTY, Gerold, "El arabismo *alfaquim*", en *Estudis de lingüística i filologia oferts a Antoni M. Badia i Margarit*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat (Biblioteca Abat Oliba, 149), vol. I (1995), pp. 359-377.
HIRSCH, Emil G. [*et alii*], «Solomon», en *JE*, 1901-1906, s. v., <http://tinyurl.com/kb49fgv>.
HOBSBAWM, Eric, y Terence RANGER (eds.), *The invention of the tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983; vers. esp.: *La invención de la tradición*, trad. Omar Rodríguez, Barcelona, Crítica, 2002.
HOENERBACH, Wilhelm, *Spanisch-Islamische Urkunde aus der Zeit der Naṣriden und Moriscos*, Bonn, Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität Bonn, 1965.
HOGENDIJK, Jan P., «Numbers», en *MIC*, 2006, pp. 567*a*-568*b*.
HOLMYARD, E. J., *Alchemy*, Harmondsworth (Middlessex), Penguin, 1957; reimp., New York, Dover, 1990.
HÖNIG, Susanna Ja Ok, «Algunas notas sobre hadas, magas y sabias en las novelas de caballerías», en Cacho Blecua (2007: 283-299).
HORRENT, Jules, *La «Chanson de Roland» dans les littératures française et espagnole au Moyen Âge*, Paris, Les Belles Lettres, 1951.
HOUDARD, Sophie, «Le probleme de l'écriture et du style mystiques», *Littératures classiques*, 50 (printemps 2004) [= monográfico *Les langages au XVIIe siècle*, dir. Delphine Denis, Anne-Élisabeth Spica], pp. 301-329.
—, «Du mot à la chose mystique: L'économie équivoque d'une langue des effects», en François Trémolières (ed.), *Pour un vocabulaire mystique au XVIIe siècle*, textes réunis par François Trémolières, Turin, Nino Aragno, 2005, pp. 43-59.
HURTADO TORRES, Antonio, «*La astrología en el teatro de Calderón de la Barca», en Calderón: Actas del Congreso Internacional sobre Calderón y el teatro español del Siglo de Oro: (Madrid, 8-13 de junio de 1981)*, coord. Luciano García Lorenzo, Madrid, CSIC, 1983, vol. II, pp. 925-938.
—, *La astrología en la literatura del Siglo de Oro: Índice bibliográfico*, Alicante, Instituto de Estudios Alicantinos, 1984.
— y María Cruz GARCÍA DE ENTERRÍA, «La astrología satirizada en la poesía de cordel: *El Juyzio* de Juan del Encina y los *Pronósticos* de Rodolfo Stampurch», *Revista de Literatura*, 43.86 (1981), pp. 21-62.
HUTCHISON, Jane Campbell, *Albrecht Durer: A Guide to Research*, New York, Garland, 2000.
HUTCHINSON, Steven, «Las brujas de Cervantes y la noción de comunidad femenina», *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America*, 12.2 (1992), pp. 127-36.

HUTTON, Ronald, *Shamans: Siberian Spirituality and the Western Imagination*, London; New York, Hambledon and London, 2001.

IBÁÑEZ, Andrés, « Pequeño curso sobre magia (I)», *Revista de Libros*, 2.ª época (junio 2014), <http://tinyurl.com/mjd8cyv>.

IDOATE IRAGUI, Florencio de, «Los brujos del valle de Araiz», en *BCSS*, 1975, pp. 53-68.

ILES, Judika, *Encyclopedia of Spirits: The Ultimate Guide to the Magic of Fairies, Genies, Demons, Ghosts, Gods & Goddesses*, New York, Harper Collins, 2009.

IMPELLUSO, Lucia, *Eroi e dei dell'antichità*, Milano, Mondadori Electa (I Dizionari dell'Arte), 2002; vers. ing., *Gods and Heroes in Art*, ed. Stefano Zutti, trad. T. M. Hartmann, Los Angeles, The J. Paul Getty Museum (A Guide to Imagery), 2003.

INFANTES, Víctor, «La prosa de ficción renacentista: entre los géneros literarios y el género editorial», *Journal of Hispanic Philology*, XIII (1989), pp. 115-124.

—, «Fortuna y literatura: Oráculos poéticos y tratadillos de adivinación por las letras españolas», *Bulletin Hispanique*, 92 (1990), pp. 355-382.

Inventario General de Manuscritos de la Biblioteca Nacional: V (1599 a 2099), Madrid, Dirección General de Archivos y Bibliotecas, Ministerio de Educación Nacional, 1959.

IZÓTOV, A. I., *Staroslavjanskij i Tserkovnoslavjanskij jazyki: Grammátika, upraženija, tekšty*, Moskvá, Filomatis, 2007.

IZZI, Massimo, *Dizionario dei mostri*, Roma, Gremese, 1989; vers. esp.: *Diccionario ilustrado de los monstruos*, trad. M. Salazar y B. Folch, Palma de Mallorca, J. J. de Olañeta Ed. (Alejandría: Diccionarios. Obras de referencia), 1996 (reimp. 2000).

JACQUES-CHAQUIN, Nicole, y Maxim PRÉAUD (eds.), *Le sabbat des sorciers en Europe (XVe-XVIIIe siècles)*, Grenoble, Jérôme Millon, 1993.

JAKOBSON, Roman, «Linguistics and poetics», en T. A. Sebeok (ed.), *Style in language*, Cambridge (MA), M.I.T. Press, 1960, pp. 350-377; vers. esp.: «Lingüística y poética», en sus *Ensayos de Lingüística General*, trad. J. M. Pujol y J. Cabanes, Barcelona, Seix Barral, 1975, pp. 347-395.

JASTROW, Marcus, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature,* Lepizig, W. Drugulin; London, Luzac & Co.; New York, G. P. Putnam's Sons, 1903, 2 vols.

JAVITCH, Daniel, *Proclaiming a Classic: The Canonization of «Orlando Furioso»*, Princeton, Princeton University Press, 1991.

—, «The assimilation of Aristotle's Poetics in Sixteenth-Century Italy», en G.P. Norton (ed.), *The Cambridge History of Literary Criticism III: The Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 53-65 [= 1999*a*].

—, «Italian epic theory», en G. P. Norton (ed.), *The Cambridge History of Literary Criticism III: The Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 205-215 [= 1999*b*].

—, «El descrédito y la atracción del *romanzo* caballeresco en la teoría (y en la práctica) épica italiana del siglo XVI», en Vega y Vilà (2010: 221-239).

JAVORNYTS'KYJ, Dmitro Ivánovyič, *Istorija zaporiz'kyx kozakiv*, L'viv, Svit, 1990-1992, 3 vols.

JOHNSON, Carroll B., «Of witches and bitches: Gender, marginality and discourse in *El casamiento engañoso* y *Coloquio de los perros*», *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America*, 11.2 (1991), pp. 7-25.

JOSSA, Stefano, *La fondazione di un genere: Il poema eroico tra Ariosto e Tasso*, Roma, Carocci Editore, 2002.

JULIÁ CANO, Miguel Ángel, «Tlön, Uqbar, Orbis Tertius: Exorcismo descreído al Necronomicón», *Cartaphilus. Revista de Investigación y Crítica Estética*, 4 (2008), pp. 58-61.

JULIANO, D., «Aculturación», en Ángel Aguirre Baztán (ed.), *Diccionario temático de Antropología*, Barcelona, PPU, 1988, pp. 17-23.

JURADO, Augusto, *El cerdo y sus chacinas: Voces, refranes, literatura*, Madrid, Ministerio de Medio Ambiente y Medio Rural y Marino, 2008.

KAHN, Didier, «Les manuscrits originaux des alchimistes de Flers», en Kahn y Matton (1995: 346-427).

— y Sylvain MATTON (dirs.), *Alchimie: Art, histoire et mythes*, Paris, S.É.H.A.; Milan, Archè (Textes et Travaux de *Chrysopœia*, 1), 1995.

KAPPLER, Claude, *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Âge*, Paris, Payot (Col. «Le regard de l'histoire»), 1980; vers esp., *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, trad. Julio Rodríguez Puértolas, Madrid, Akal, 1986.

KARR, Don y Stephen SKINNER (eds.), *Sepher raziel also konown as Liber Salomonis: A 1564 English Grimoire from Solane MS 3826*, Golden Hoard Press (Source Woerks of Ceremonial Magic, VI), 2010.

KASTEN, Lloyd A., y John J. NITTI (eds.), *Picatrix (?)*, en *Concordances and texts of the Royal Scriptorium Manuscripts of Alfonso X, el Sabio, 2: Texts,* [microfichas], Madison, Hispanic Seminary of Medieval

Studies, 1978.
Kazimirski, Albert de Biberstein, *Dictionnaire Arabe-Français*, Paris, Maisonneuve, 1860, 2 vols.
Keefer, Michael H., «Agrippa's Dilemma: Hermetic "Rebirth" and the Ambivalences of *De vanitate* and *De occulta philosophia*», *Renaissance Quarterly*, 41.4 (Winter, 1988), pp. 614-653.
Kehrer, F., «Über Spiritismus, Hypnotismus und Seelenstörung, Aberglaube und Wahn: Zugleich ein Beitrag zur Begriffsbestimmung des Hysterischen», *Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten*, 66.1 (1922), pp 381-438.
Khân, Gabriele Mandel, *L'alfabeto arabo: Stili, varianti, adattamenti calligrafici*, Milano, Arnoldo Mondadori, 2000; vers. esp.: *El alfabeto árabe: Estilos, variantes, adaptaciones caligráficas*, trád. Cálamo & Cran, Madrid, Tempora, 2003.
Khedr, Tarek (ed.), *Códice aljamiado de varias materias: Manuscrito nº XIII de la Antigua Junta para la Ampliación de Estudios*, Madrid, Instituto Universitario Seminario Menéndez Pidal; Oviedo, Seminario de Estudios Árabo-Románicos (Colección de Literatura Española Aljamiado-Morisca, 13), 2004.
Kieckhefer, Richard, *European Witch Trials: Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300-1500*, Berkeley; Los Angeles, University of California Press, 1976.
—, *Magic in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
—, «Erotic Magic in Medieval Europe», en *Sex in the Middle Ages: A Book of Essays*, ed. Joyce E. Salisbury, New York; London, Garland, 1991, pp. 30-55.
Kilcher, Andreas B. (ed.), *Constructing Tradition: Means and Myths of Transmission in Western Esotericism*, Leiden, Brill, 2010.
Kinberg, Leah, «Dreams and Dream Interpretation», en *MIC*, 2006, pp. 214*b*-216*b*.
King, Margaret L., *Women of the Renaissance*, Chicago, University of Chicago Press, 1991; vers. esp.: *Mujeres renacentistas, la búsqueda de un espacio*, Madrid, Alianza, 1993.
King, Willard F., *Juan Ruiz de Alarcón, letrado y dramaturgo: Su mundo mexicano y español*, ed. y trad. Antonio Alatorre, México, El Colegio de México, 1989.
Kirk, G. S., *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970; vers. esp.: *El mito: Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, trad. T. de Lozoya, Barcelona; Buenos Aires; México, Paidós, 1985.
Klaassen, Frank F., *Transformations of Magic: Illicit Learned Magic in the Later Middle Ages and Renaissance*, University Park, Pennsylvania State University Press (Magic in History), 2013.
Klaniczay, Gábor, «The Decline of Witches and the Rise of Vampires under the Eighteenth-Century Habsburg Monarchy», en su *The Uses of Supernatural Power: The Transformation of Popular Religion in Medieval and Early-Modern Europe*, Cambridge, Polity Press, 1990, pp. 168-187.
—, Ildikó Kristóf y Marie-Pierre Gaviano, «Écritures saintes et pactes diaboliques: Les usages religieux de l'écrit (Moyen Âge et Temps modernes)», *Annales: Histoire, Sciences Sociales*, 56.4-5 (2001). pp. 947-980.
Klossowski de Rola, Stanislas, *Alchemy: The Secret Art*, Londres, Thames & Hudson, 1973.
—, *The golden game: Alchemical engravings of the seventeenth century*, New York, George Braziller, 1988; vers esp., *El juego áureo: 533 grabados alquímicos del siglo XVII*, trad. J. A. Torres, Madrid, Siruela, 1988.
Knight, Kevin; Beáta Megyesi, Christiane Schaefer, *The Copiale Cipher*, Uppsala, Institutionen för lingvistik och filologi vid Uppsala universitet, 2012, <http://tinyurl.com/3rw92w6>.
Kobbervig, Karl. I. (ed.), *El libro de las suertes: Tratado de adivinación por el juego de azar*, Madrid, Gredos (Colección de Literatura Española Aljamiado-Morisca, 7), 1987.
—, «El libro de las suertes», en Mateos y Villaverde (2010: 183*a*-184*b*).
Koehler, Ludwig, y Walter Baumgartner, *Lexicon in libros Veteris Testamenti*, 2.ª ed., Leiden, E. J. Brill, 1985, 2 vols.
Kontzi, R., *Aljamiadotexte: Ausgabe mit einer Einleitung und Glossar, Band II: Texte*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1974.
—, «La magia en textos aljamiados», en *Josep María Solà-Solé: Homage, Homenaje, Homenatge (Miscelánea de Estudios de amigos y discípulos)*, Barcelona, Puvill Libros, 1984, pp. 179-204.
Kors, Alan Charles, y Edward Peters, *Witchcraft in Europe, 400-1700: A Documentary History*, 2nd ed. rev. by Edward Peters, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2001.
Kövecses, Zoltán, *Metaphor in Culture: Universality and Variation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
Koyré, Alexandre, *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVIe siècle allemand*, Paris, Armand Collin, 1955; reed., Paris, Gallimard (Bibliothèque des idées, 233), 1970; vers. esp.: *Místicos, espirituales y alquimistas del siglo XVI alemán*, trad. F. Alonso, Madrid, Akal, 1981.
—, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1957; vers.

esp.: *Del mundo cerrado al universo infinito*, trad. Carlos Solís Santos, México; Madrid, Siglo XXI, 1979.
Kravčenko, Ihor', *Zaporožtsi: Do istoriji kozats'koji kultury*, Kyjiv, Mystetstvo, 1993.
Kriarás, Emmanuíl [= Κριαράς, Εμμανουήλ], *Λεξικό της Μεσαιωνικής Ελληνικής Δημώδους Γραμματείας 1100-1669*, Θεσσαλονίκη, ΥΠΕΠΘ- ΚΕΓ, 1968-1997, τόμοι Α-ΙΔ; citado por Καζάζης, Ι. Ν και Τ. Α. Καραναστάσης, *Επιτομή του Λεξικού της Μεσαιωνικής Ελληνικής Δημώδους Γραμματείας 1100-1669 του Εμμ. Κριαρά*, Θεσσαλονίκη: ΥΠΕΠΘ-ΚΕΓ, 2001-2003, τόμοι Α-Β; versión electrónica, Αθήνα, Κέντρο Ελληνικής Γλώσσας, 2006-2008; <http://tinyurl.com/2vj58r>
Kristeller, Paul Oskar, *Iter Italicum: A finding list of uncatalogued or incompletely catalogued humanistic manuscripts of the Renaissance in Italian and other libraries*, London, Warburg Institute; Leiden, E. J. Brill, 1963-1997, 7 vols.
Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1962; 2.ª ed., 1970.
Labara Ballestar, Valeriano C., «Los Castro de Gistau: Un linaje de Laluenga y otras poblaciones», *Emblemata: Revista Aragonesa de Emblemática*, V (1999), 143-151.
Labarta, Ana, «Ecos de la tradición mágica del Picatrix en textos moriscos», en *Textos y estudios sobre astronomía española en el siglo XIII*, ed. Juan Vernet, Barcelona, CSIC, 1981, pp. 101-109.
—, «Supersticiones moriscas», *Awraq*, 5-6 (1982-1983), pp. 161-190.
—, «Los nombres de los siete durmientes en aplicaciones mágicas: Un testimonio aljamiado», en *Homenaje a Álvaro Galmés de Fuentes*, Oviedo, Universidad; Madrid, Gredos, 1985, vol. I, pp. 657-663.
— (ed.), *Libro de dichos maravillosos (Misceláneo morisco de magia y adivinación)*: *Introducción, interpretación, glosarios e índices*, Madrid, CSIC; Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, 1993.
Lacadena, Esther, *Nacionalismo y alegoría en la épica española del siglo XVI: «La Angélica» de Barahona de Soto*, Zaragoza, Universidad, 1980.
Lacalle, Juan Manuel, «El saber del mago: El conocimiento en el *Fausto* de Marlowe y *La Tempestad* de Shakespeare», publicación electrónica en Academia.edu, [s. a.], <http://tinyurl.com/kdkhyap>.
Lacy, Norris J. (ed.), *The Arthurian Encyclopedia*, New York, Peter Bedrick Books, 1986.
Lafoz Rabaz, Herminio, «El Libro de San Cipriano en la Ribagorza, Sobrarbe y Somontano», en *I Congreso de Aragón de Etnología y Antropología: Tarazona, Borja, Veruela y Trasmoz. 6, 7 y 8 de septiembre de 1979*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 1981, pp. 67-71.
Lafuente Gómez, Mario, «Rebeldía, traición *y lesa maiestas* en Aragón durante la guerra de los Dos Pedros (1356-1366)», *e-Spania*, 14 (décembre 2012, mise en ligne le 16 janvier 2013), <http://e-spania.revues.org/21989> [DOI: 10.4000/e-spania.21989].
Lakoff, George, y Mark Johnson, *Metaphors we live by,* Chicago, University of Chicago Press, 1980.
Lalinde Abadía, Jesús, *Derecho histórico español*, 2.ª ed., Barcelona, Ariel, 1981.
Lane, Edward William, *An Arabic-English Lexicon*, London; Edinburgh, Williams & Norgate, 1863-1893, 8 vols.
Langer, Susan K., *Feeling and Form: A Theory of Art Developed from Philosophy in a New Key*, New York, Scribners; London, Routledge & Kegan Paul, 1953 (reimp. 1973).
—, *Problems of Art: Ten Philosophical Lectures*, New York, Scribners; London, Routledge & Kegan Paul, 1957; vers. esp.: *Los problemas del arte*, Buenos Aires, Infinito, 1966.
Lapesa, Rafael, *Historia de la lengua española*, 9.ª ed. rev., Madrid, Gredos, 1981.
Lara Alberola, Eva, «*Testamento de Celestina*: la burla de una hechicera», *Celestinesca* 30 (2006), pp. 43-88.
—, «La hechicera Celestina y el misterio de su philocaptio», *Per Abbat: Boletín filológico de actualización académica y didáctica*, 6 (2008), pp. 63-80.
—, *Hechiceras y brujas en la literatura española de los Siglos de Oro*, Valencia, Universitat (Parnaseo, 13) 2010, [= 2010*a*]
—, «La hechicera en la literatura española del siglo XVI: Panorámica general», *Lemir*, 14 (2010), pp. 35-52, [= 2010*b*], <http://tinyurl.com/mx20tq3>.
—, «La bruja como ente ficcional en la tradición hispánica áurea», *Estudios Humanísticos: Filología,* 34 (2012), pp. 147-167.
—, «Magia y política en la corte de Felipe IV: de la vida a la literatura y de la literatura a la vida», *Studia Aurea*, [en prensa].
— y Antonio Cortijo (eds.), *Magia, hechicería y brujería en la historia, la cultura y la literatura hispánicas de la Edad Moderna*, monográfico de *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, 26 (marzo-abril 2014), <http://tinyurl.com/pjvx95h>
Lara Garrido, José, *La poesía de Luis Barahona de Soto: (Lírica y épica del Manierismo)*, Málaga, Diputación, 1994.

Lara Izquierdo, Pablo, *Sistema aragonés de pesos y medidas: La metrología histórica aragonesa y sus relaciones con la castellana*, Zaragoza, Guara, 1984.

Lara Martínez, María, *Brujas, magos e incredulos en la España del Siglo de Oro: Microhistoria cultural de ciudades encantadas*, Madrid, Aldebarán, 2013.

Lauer, Robert A., «*La espantosa y maravillosa vida de Roberto el Diablo* y sus transmutaciones literarias hispánicas», en *Monstruos y prodigios en la literatura hispánica*, ed. Mariela Insúa y Lygia Peres, Madrid, Iberoamericana; Frankfurt am Main, Vervuert, 2009, pp.167-180.

Laurent, M.-H., *Fontes vitæ S. Thomæ Aquinatis, IV: Processus canonizationis S. Thomæ, Neapoli*, Saint-Maximin, *Revue Thomiste*, supl. a los vols. 38 (1933) y 39 (1934).

Laurenti, Joseph L., «Martín del Río, S. J. (1551-1608)», *Anales de Literatura Española*, 5 (1986-1987), pp. 231-249.

Lausberg, Heinrich, *Manual de retórica literaria: Fundamentos de una ciencia de la literatura*, vers. esp. J. Pérez Riesco, Madrid, Gredos, 1966-1969 (1.ª reimp., 1975-1980), 3 vols.

Lázaro Carreter, Fernando, *Diccionario de términos filológicos*, 3.ª ed., Madrid, Gredos, 1968.

Le Goff, Jacques, «Lo maravilloso en el Occidente medieval», en *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona, Gedisa, 1985, pp. 9-24.

Le Pape, Gilles, «Cryptography», en *DGWE*, 2006, pp. 287*a*-291*b*.

Le Roy, Alphonse, «Del Rio (Martin-Antoine)», en Académie Royale des Sciences, des Lettres et des Beaux-Arts de Belgique, *Biographie Nationale*, Bruxelles, Bruylant-Christophe & Cie., vol. V (1876), cols. 476-492.

Lecouteux, Claude, *Fées, sorcières et loups-garous au Moyen Âge: Histoire du Double*, pref. Régis Boyer, Paris, Imago, 1988; vers. esp.: *Hadas, brujas y hombres lobo en la Edad Media: Historia del Doble*, Palma de Mallorca, J. J. de Olañeta (El Barquero, 56), 2005.

Legge, Francis, *Forerunners and Rivals of Christianity: Being Studies in Religious History from 330 B. C. to 330 A. D.*, Cambridge, Cambridge University Press, 1950, 2 vols.

Lehner, Ernst y Johanna, *Picture Book of Devils, Demons and Witchcraft*, New York, Dover (Pictorial Archive), 1971.

Lemann, Alfred, *Illjustrírovannaja istórija súeverij i vólšebstva ot drevnosti do našix dnej*, trad. del alemán por el Dr. Petersen, ed. rev. V. N. Lind, Moskva, Knižnoe Delo, 1901; reimp., Kíev, Ukraína, 1993.

Lendo Fuentes, Rosalba, «Du *Conte du Brait* au *Baladro del Sabio Merlín*», *Romania*, 119.3-4 (2001), pp. 414-439.

—, «Morgana, discípula de Merlín», *Lingüística y Literatura*, 51 (2007), pp. 59-72.

Lennep, Jacques van, *Art et alchimie*, Bruxelles, Meddens (Art et savoir), 1966; vers esp., *Arte y alquimia: Estudio de la iconografía hermética y de sus influencias*, trad. A. Pérez, Madrid, Editora Nacional, 1978.

Lennon, Colm, *Richard Stanihurst the Dubliner, 1547-1618: a biography, with a Stanihurst text*, «**On Ireland's past**», Dublin, Irish Academic Press, 1981.

Leo, Alan, *The Complete Dictionary of Astrology*, [London], [s. n.], [1905]; vers. esp.: *Diccionario de astrología*, trad. Astrene Sued y Alena de Río, Barcelona: Edicomunicación, 1989.

Lerate, Luis (trad.), *Edda Mayor: Poesía nórdica [de los] siglos IX-XIII*, Madrid, Alianza, 1986.

— y Jesús Lerate (trads.), *Beowulf y otros poemas anglosajones (Siglos VII-X)*, Madrid, Alianza, 1986.

Lesourd, Dominique, «Diane et les sorcières: Étude sur les survivances de *Diana* dans les langues romanes», *Anagrom (science-fiction, papillons, sorcellerie)*, 1 (1972), pp. 55-74.

Levi della Vida, Giorgio, «Something More about Artefius and his *Clavis sapientiae*», *Speculum*, 13 (1938), pp. 80-85.

Lévi-Strauss, Claude, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.

—, «La poésie du bricolage», en *Des mondes bricolés?: Arts et sciences à l'épreuve de la notion de bricolage*, ed. Florence Odin y Christian Thuderoz, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, 2010, pp. 36-38. [Es reed. de un extracto del cap. I de Lévi-Strauss (1962: 26-33)].

Levkiévskaja, E., *Mify rússkogo naroda*, Moskvá, Astrel', 2007.

Lewis, Agnes Smith (ed.), *The Old Syriac Gospels or Evangelion da-Mepharreshê*, London, William & Norgate, 1910.

Lewis, Charles Bertram, *Classical Mythology and Arthurian Romance: A Study of the Sources of Chrestien de Troyes' «Yvain» and Other Arthurian Romances*, London, Humphrey Milford; Oxford, Oxford University Press, 1932; reimp., Genève, Slatkine, 1974.

Lewis, C. S., *The Discarded Image: An Introduction to Medieval and Renaissance Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1964; vers. esp.: *La imagen del mundo: Introducción a la literatura medieval y renacentista*, trad. de Carlos Manzano, Barcelona, Península, 1997.

Lida de Malkiel, M.ª Rosa, *La originalidad artística de la Celestina*, 2.ª ed., Buenos Aires, Eudeba, 1970.
Liddell, Henry G., y Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, ed. rev. por Henry S. Jones y Roderick McKenzie, supl. por E. A. Barber [*et al*]., Oxford, Clarendon Press, 1968.
Lima, Robert, «Spanish Drama of the Occult through the Eighteenth Century: an Annotated Bibliography of Primary Sources», *Crítica Hispánica*, XV.1 (1993) [= monográfico *The Occult Arts in the Golden Age*, ed. Frederick A. de Armas], pp. 117-138.
—, *Dark Prisms: Occultism in Hispanic Drama*, Lexington, University Press of Kentucky, 1995 [= 1995*a*]; vers. esp.: *Prismas oscuros: El ocultismo en el teatro hispánico*, Madrid, Fundamentos, 2010.
—, «La Gueule de l'enfer: Iconographie de la damnation dans le théâtre de l'époque médiévale», en *Enfer et Paradis. L'au-delà dans l'Art et la Littérature en Europe* Conques, Le Centre; [Rodez], La Société (Les Cahiers de Conques, 1), 1995, pp. 205-218 [= 1995*b*]; vers. ingl., «The Mouth of Hell: the Iconography of Damnation on the Stage of the Middle Ages», en *European Iconography East and West*, ed. György E. Szonyi, Leiden, E. J. Brill (Symbola et Emblemata Series), 1996, pp. 35-48.
—, «The Arcane Paganism of Celestina: Plutonic Magic versus Satanic Witchcraft in Tragicomedia de Calixto y Melibea», *Neophilologus*, 82 (1998), pp. 221-233.
—, *Stages of Evil: Occultism in Western Theater and Drama*, Lexington, University Press of Kentucky, 2005.
Lisón Tolosana, Carmelo, *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*, Madrid, Akal, 1979 [= 1979*a*] (3.ª ed., 1987).
—, *Antropología social y hermenéutica*, Madrid, FCE, 1979 [= 1979*b*].
—, *Demonios y exorcismos en los Siglos de Oro*, Torrejón de Ardoz, Akal, 1990.
—, *La España mental 1: El problema del mal. Demonios y exorcismos en los Siglos de Oro*, Madrid, Akal, 1990.
Llored, Yannick, «Naturaleza y razón: La astrología de Mauricio en El Persiles», en *Dejar hablar a los textos: Homenaje a Francisco Marquez Villanueva*, coord. P. M. Piñero Ramírez, Sevilla, Universidad, 2005, vol. II, pp. 1137-1154.
Lobera, Francisco J., [*et alii*] (eds.), Fernando de Rojas y «Antiguo Autor», *La Celestina: Tragicomedia de Calisto y Melibea*, Madrid, Real Academia Española; Barcelona, Galaxia Gutenberg (Biblioteca Clásica, 18), 2011.
Longás, Pedro, *Vida religiosa de los moriscos*, Madrid, Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, 1915.
López Asensio, Álvaro, *Sabiduria judía de Calatayud y Sefarad*, Zaragoza, Certeza (Col. Aljamas, 4), 2010.
López-Baralt, Luce, *La literatura secreta de los últimos musulmanes de España*, Madrid, Trotta, 2009.
—, «Capítulo en los sueños», en Mateos y Villaverde (2010: 187*a*-188*b*).
López Estrada, Francisco, «Sobre la fortuna y el hado en la literatura pastoril: (Nota a propósito de una edición de Gracián)», *Boletín de la Real Academia Española*, XXVI (1947), pp. 431-442.
—, *Los libros de pastores en la literatura española: la órbita previa*, Madrid, Gredos, 1974.
—, «Un aspecto de la poética de la *Diana enamorada*: Los planos de actuación de G. Gil Polo y su Felicia», en *Renaissance and Golden Age Essays in Honor of D. W. McPheeters*, ed. Bruno M. Damiani, Potomac (Maryland), Scripta Humanística, 1986, pp. 61-70.
López Pérez, Miguel, y Mar Rey Bueno, «Aguas Destiladas y Aguas Alquímicas en la España Moderna», *Azogue*, 5 (2002-2007 [© 2007]), pp. 151-180.
López Pita, Paulina, «Ibn Jaldún, fuente del conocimiento mágico», *Aragón en la Edad Media*, 14-15: 2 (1999) [= monográfico de *Homenaje a la profesora Carmen Orcástegui Gros*], pp. 933-940.
López Ridaura, Cecilia, *Las brujas de Cohauila: Realidad y ficción en un proceso inquisitorial novohispano del siglo XVIII*, tesis doctoral inédita, México,UNAM, 2011.
—, «Las brujas de Coahuila: Un proceso emblemático en el norte de la Nueva España», en Zamora Calvo y Ortiz (2012:115-134).
—, «La caza de brujas en la Nueva España: Monclova, Coahuila, 1748-1753», *eHumanista*, 26 (2014), pp. 234-263; <http://tinyurl.com/o5pxw7m>.
López Terrada, María Luz, y Àlvar Martínez Vidal, *El Tribunal del Real Protomedicato en la Monarquía Hispánica (1593-1808)*, monográfico de *Dynamis: Acta Hispanica ad Medicinæ Scientiarumque Historiam Illustrandam*, 16 (1996).
López Tobajas, Agustín, *Manifiesto contra el progreso*, Palma, José J. de Olañeta Ed. (Los Pequeños Libros de la Sabiduría, 167), 2013.
Lory, Pierre, «Magie. Islam: Développement historique de la magie en terre d'islam» en *DCE*, 1998, pp. 769*b*-772*a*.
Lozano, Carmen (ed.), Antonio de Nebrija, *Gramática sobre la lengua castellana*, Madrid, Real Academia Española; Barcelona, Galaxia Gutenberg (Biblioteca Clásica, 17), 2011.

LUANCO, José Ramón de, *La alquimia en España: Escritos inéditos, noticias y apuntamientos para la historia de los adeptos españoles*, Barcelona, Fidel Giró, 1889 (vol. I); Barcelona, Redondo y Xumetra, 1897 (vol. II).
—, «Clavis sapientiæ Alphonsi, regis Castellæ», en *Homenaje a Marcelino Menéndez y Pelayo en el año vigésimo de su profesorado: Estudios de erudición española*, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1899, vol. I, pp. 63-67.
LUBEC, Henri de, *Exégèse médiévale: Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, Aubier, 1959-1964, 2 t. en 4 vols.
—, *Théologies d'occasion*, Paris, Desclee de Brouwer, 1984.
LUCÍA MEGÍAS, José Manuel, «Catálogo descriptivo de libros de caballerís hispánicos, X: *Tirante el Blanco* ante el género editorial caballeresco», *Tirant lo Blanc*, 1 (1998), <http://tinyurl.com/qax09y4> [=1998*a*].
—, «Libros de caballerías impresos, libros de caballerías manuscritos (observaciones sobre la recepción del género editorial caballeresco)», en *Literatura de caballerías y orígenes de la novela*, ed. Rafael Beltrán, València, Universitat, 1998, pp. 311-341 [=1998*b*].
—, «Nuevos fragmentos castellanos del códice medieval de *Tristán de Leonís*», *Incipit*, 18 (1998), 231-253 [=1998*c*].
—, «Los libros de caballerías a la luz de los primeros comentarios del *Quijote*: De los Ríos, Bowle, Pellicer y Clemencín», *Edad de Oro*, 21 (2002), pp. 499-539.
—, *De los libros de caballerías manuscritos al Quijote*, Madrid, Sial, 2004 [=2004*a*].
—, «Sobre torres levantadas, palacios destruidos, ínsulas encantadas y doncellas seducidas: de los gigantes de los libros de caballerías al *Quijote*», *Artifara,* n. 2, (gennaio–giugno 2003), sezione Monographica, <http://tinyurl.com/p6hfjss>, y en Salvador, López-Ríos y Borrego (2004: 235-258) [=2004*b*].
—, «Caballero jinete en portada (hacia una tipología iconográfica del género editorial caballeresco)», en *Letteratura cavalleresca tra Italia e Spagna (da «Orlando» al «Quijote = Literatura caballeresca entre España e Italia (del «Orlando» al «Quijote»)*, dir. Javier Gómez-Montero y Bernhard König; ed. Folke Gernert, Salamanca, Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas; Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas; Kiel, CERES, Universidad de Kiel, 2004, pp. 67-107 [= 2004c].
—, «La *variance* genérica del *Libro del caballero Zifar*: del regimiento de príncipes al libro de caballerías», en *Historicist Essays on Hispano Medieval Narrative in Memory of Roger M. Walker*, ed. Barry Taylor y Geoffrey West, London, Maney Publishing for the MHRA (Publications of the Modern Humanities Research Association, 16), 2005, pp. 228-251.
— y M.ª Carmen MARÍN PINA (eds.), *Amadís de Gaula: quinientos años después. Estudios en homenaje a Juan Manuel Cacho Blecua*, col. Ana C. Bueno, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 2008.
— y Emilio José SALES DASÍ, «La otra realidad social en los libros de caballerías (II): Damas y doncellas lascivas», en *Actes del X Congrés Internacional de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval (Alacant, 16-20 setembre de 2003)*, ed. . Alemany, J. Ll. Martos y J. M. Manzanaro, Alacant, Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana, 2005, vol. II, pp. 1007-1022.
— y —, *Los libros de caballerías castellanos (siglos XVI-XVII)*, Madrid, Ediciones del Laberinto (Arcada de las Letras, 33), 2008.
LUCK, Georg, *Arcana Mundi: Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1985 (2.ª ed., 2006); vers. esp.: *Arcana Mundi: Magia y ciencias ocultas en el mundo griego y romano*, trad. E. Gallego Moya y M. E. Pérez Molina, Madrid, Gredos, 1995.
LYONS, Malcolm Cameron, *The Arabian epic: Heroic and oral story-telling*, Cambridge, Cambridge University Press (UC Oriental Publications, 49), 1995, 3 vols.
MCCREADY, Warren T., «Lope de Vega's Birth Date and Horoscope», *Hispanic Review*, 28.4 (October 1960), pp. 313-318.
MCGRADY, Donald (ed.), Lope de Vega, *La Dorotea*, Madrid, Real Academia Española; Barcelona, Galaxia Gutenberg (Biblioeca Clásica, 53), 2011.
MACKAY, Christopher S. (ed.), Henricus Institoris y Jacobus Sprenger, *Malleus maleficarum*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, 2 vols.
MACKILLOP, James, *A Dictionary of Celtic Mythology*, Oxford, Oxford University Press, 1998.
MADDALONI, Carmelo, «La bolla di Gregorio IX e l'olocausto del gatto nero», en *Proceedings 35 th International Congress of the World Association for the History of Veterinary Medicine = Atti IV Congresso Italiano di Storia della Medicina Veterinaria: Grugliasco (Torino), Italy, September 8-11, 2004*, ed. Alba Veggetti, Ivo Zoccarato y Elisabetta Lasagna, Brescia, Fondazione Iniziative Zooprofilattiche e Zootecniche, 2005, pp. 383-390*b*.
MAESTRO, Jesús G., *El concepto de ficción en la literatura (desde el Materialismo Filosófico como Teoría Literaria Contemporánea)*, Pontevedra, Mirabel (Biblioteca Giambattista Vico, 4), 2006.
—, *Genealogía de la Literatura: De los orígenes de la Literatura, construcción histórica y categorial, y destrucción*

posmoderna, de los materiales literarios, Vigo, Academia del Hispanismo (Biblioteca Gianbattista Vico, 29), 2012.

MAGGI, Armando, *Satan's Rhetoric: A Study of Renaissance Demonology*, Chicago; London, The University of Chicago Press, 2001.

MAIER, Annelise, «Eine Verfügung Johanns XXII über die Zuständigkeit der Inquisition für Zaubereiprozesse», *Archivum Fratrum Prædicatorum*, 32 (1952), pp. 226-246.

MAIER, Bernhard, *Dictionary of Celtic Religion and Culture*, rev. and updated English ed., trans. by Cyril Edwards, Suffolk, Boydell & Brewer, 1997.

MAILLARD, Jean-François, «Mécénat et alchimie à la fin de la Renaissance, de Louis de Gonzague-Nevers à Gaston d'Orléans», en Kahn y Matton (1995: 485-496).

MALAGUZZI, Silvia, *Oro, gemme e gioielli*, Milano, Mondadori Electa (I Dizionari dell'Arte), 2007.

MALANDRA, W. W., «Zoroaster, II: General survey», en *EIr*, s. v. (Last Updated: July 20, 2009), <http://tinyurl.com/qa555e9>.

MALDONADO, Javier, «Cartas de santa Teresa», *Manuscrt.Cao*, 11 (24.12.2011), <http://tinyurl.com/oh6v62k>.

MALDONADO, Luis, *La plegaria eucarística: Estudio de teología bíblica y litúrgica sobre la misa*, Madrid, Editorial Católica (BAC, II: Teología y Cánones, 273), 1967.

MALEVAL, Maria do Amparo Tavares, «Uma obra de resistência à misoginia: *Amadís de Gaula*», en sus *Rastros de Eva no imaginário ibérico (séculos XII a XVI)*, [Santiago de Compostela], Laiovento, 1995, pp. 155-168.

MALINOWSKI, Bronisław, «Magic, Science and Religion» [1925], en *Magic, Science And Religion And Other Essays,* introd. Robert Redfield, Glencoe IL, The Free Press, 1948, pp. 1-71; vers esp., *Magia, ciencia, religión,* trad. Antonio Pérez Ramos Barcelona, Ariel, 1974.

MARAVALL, José Antonio, *El mundo social de «La Celestina»*, Madrid, Gredos, 1973.

MARCHESE, Angelo, y Joaquín FORRADELLAS, *Diccionario de retórica, crítica y terminología literaria*, Barcelona, Ariel, 1986.

MARCO SIMÓN, Francisco, «La emergencia de la magia como sistema de alteridad en la Roma augústea y julio-claudia», *Mene*, 1 (2001), pp. 105-132.

—, «Los espacios de la magia en el Imperio Romano», en Callau (2007: 104-120).

—, «Power and Evocation of the Exotic: Bilingual Magical Texts in Latin West», en Piranomonte y Marco (2012: 135-145).

—, «Nigromants and magic circles: Trials in Aragón in the early sixteenth century», en *Micrologus' Library*, vol. 60, Firenze, SISMEL; Edizioni del Galluzzo, [en prensa].

MARÉJ, Aleksandr Vladimírovič, «Koldovstvo v zakonodatel'stv'e Pozdnej Imperij», *Vestnik Drevnej Istorii*, 281.2 (2012), pp. 166-175.

MARGOLIN, Jean-Claude, y Sylvain MATTON (dirs.), *Alchimie et Philosophie à la Renaissance*, Paris, J. Vrin (De Pétrarque à Descartes, 57), 1993.

MARGOLIOUTH, Jessie Payne, *Supplement to the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith, S.T.P.*, Oxford, Clarendon Press, 1927.

MARÍN PINA, M. Carmen, «Metamorfosis caballeresca de Píramo y Tisbe en el *Clarisel de las Flores* de Jerónimo de Urrea», en *Literatura de caballerías y orígenes de la novela*, ed. Rafael Beltrán, València, Universitat, 1998, pp. 289-310.

—, «La doncella andante en los libros de caballerías españoles: antecedentes y delimitación del tipo», en *Actas del XI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de la Literatura Medieval (Universidad de León, 20-24 de septiembre de 2005)*, ed. Armando López Castro y Luzdivina Cuesta Torre, León, Universidad, 2007, vol. II, pp. 817-826.

—, «La maga enamorada: tras las huellas de Circe en la narrativa caballeresca española», en *Les literatures antigues a les literatures medievals*, ed. L. Pomer; J. Redondo; J. Sanchis; J. Teodoro, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 2009, pp. 67-94.

—, «*Liber monstrorum* caballeresco: los monstruos híbridos», en sus *Páginas de sueños: Estudios sobre los libros de caballerías castellanos*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2011, pp. 307-332.

MARKOFF, John, «How Revolutionary Tools Cracked a 1700s Code», *The New York Times*, 24.10.2011, <http://tinyurl.com/orpacmz>.

MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco, «Los joyeles de Felismena», *Revue de Litteraturé Comparée,* LII (1978), pp. 267-278.

—, *Origen y sociología del tema celestinesco*, Barcelona, Anthropos, 1993.

—, «Trasfondos de "La profecía del Tajo": Goticismo y profetismo», en *Fray Luis de León: historia, huma-*

nismo y letras, coord. Víctor García de la Concha y Javier San José Lera, Salamanca, Universidad, 1996, pp. 423-440.

Marquilhas, Rita, «Orientación mágica del texto escrito» (trad. J. León Acosta), en *Escribir y leer en el siglo de Cervantes,* comp. Antonio Castillo, pról. Armando Petrucci, Barcelona, Gedisa, 1999, pp. 111-128.

Martín Romero, José Julio, «"¡O captivo cavallero!" Las palabras del gigante en los textos caballerescos», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 56.1 (2006), pp. 1-31.

Martín Soto, Rafael, *Magia e Inquisición en el antiguo Reino de Granada: Siglos XVI-XVIII*, Málaga, Arguval, 2000.

—, *Magia y vida cotidiana: Andalucía, siglos XVI-XVII*, Sevilla, Centro de Estudios Andaluces; Editorial Renacimiento, 2008.

Martindale, Charles (ed.), *The Cambridge Companion to Virgil*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

Martínez Gázquez, José, «Alegorización de la declinación latina en el *Planeta* de Diego García de Campos (1218)», *Revista de Estudios Latinos*, 2 (2002), pp. 137-147.

Martineau, Anne, *Le nain et le chevalier: Essai sur les nains français du Moyen Âge*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2003.

Martinengo, Alessandro, *Quevedo e il simbolo alchimistico: Tre studi*, Padova, Liviana Ed., 1967.

—, *La astrología en la obra de Quevedo: Una clave de lectura*, Madrid, Alhambra, 1983; reed., Pamplona, EUNSA, 1992.

Martínez Alcubilla, Marcelo (ed.), *Códigos antiguos de España: Coleccion completa de todos los códigos de España, desde el Fuero Juzgo hasta la Novisima Recopilación, con un Glosario de las principales voces anticuadas, notas, indices, parciales y un repertorio general alfabético de materias*, Madrid, Administración [del *Diccionario de la Administración Española*], 1885, 2 vols.

Martínez Aníbarro, Manuel, *Intento de un Diccionario Biográfico y Bibliográfico de autores de la Provincia de Burgos*, Valladolid, Consejería de Cultura y Turismo, 1993.

Martínez de Carnero, Fernando, «De Raziel a la teosofía: Magia y literatura en España», *Artifara: Revista de lenguas y literaturas ibéricas y latinoamericanas*, 1 (2002), <http://tinyurl.com/nfsdp9p>.

Martínez-Pereda Rodríguez, José Manuel, «La brujería en su aspecto penal y criminológico», en *BCSS*, 1975, pp. 69-95.

Mastrocinque, Attilio, «Les *charakterês*, formes des dieux d'après les papyri et les gemmes magiques», en Georgoudi, Koch Piettre y Schmidt (2012: 537-546).

Mateo Ripoll, Verónica, «Sobre una edición ignota de la *Reprobación de supersticiones* del maestro Ciruelo», *Dynamis*, 22 (2002), pp. 437-459.

Mateos Paramio, Alfredo, y Juan Carlos Villaverde Amieva (coords.) *Memoria de los moriscos: Escritos y relatos de una diáspora cultural*, Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales; Biblioteca Nacional de España, 2010.

Mauss, Marcel, *Sociologie et anthropologie*, pref. Claude Lévi-Strauss, Paris, Presses Universitaires de France, 1950 (reimp. 2007).

— y H. Hubert, «Esquisse d'une théorie générale de la magie», *L'Année Sociologique,* 7 (1902-1903), pp. 1-46; reed. digital por Jean-Marie Tremblay, en *Les classiques des sciences sociales*, Université du Québec à Chicoutimi, 2002, <http://tinyurl.com/nja8fyu>.

Mazzei, P., «Del *Tesoro* di Alfonso X e dei processi alchimistici», *Archivum Romanicum*, 12 (1928), pp. 1391-49.

Meersseman, Gilles-Gérard, *Kritische glossen op de griekse Theophilus-legende (7e eeuw) en haar latijnse vertaling (9e eeuw),* Brussel, Paleis der Academiën (Mededelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van Belgie: Klasse der Letteren, XXV.4), 1963.

Mejía, Carmen, y María Martínez Xoubanova, «Merlín en la tradición caballeresca castellana», en *Actas del VIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, ed. Margarita Freixas, Silvia Iriso y Laura Fernández, Santander, Consejería de Cultura del Gobierno de Cantabria; Año Jubilar Lebaniego; Asociación Hispánica de Literatura Medieval, 2000, 2, pp. 1299-1311.

Mel'nyčuk, O. S., *et alii*, *Etymolohičnyj slovnyk ukrajins'koji movy*, Kyjiv, Naúkova dumka, 1982-2012, 6 vols.

Méndez, María Águeda, *Catálogo de textos marginados novohispanos. Inquisición: siglo XVII. Archivo General de la Nación (México)*, México, El Colegio de México; Archivo General de la Nación; Fondo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997.

Méndez, Sigmund, *El mito fáustico en el drama de Calderón*, Kassel, Reichenberger, 2000.

—, «"Sensus mythologicus atque astrologicus": La alegoría del Toro celeste de Góngora», *Studia Aurea*, 6 (2012), <http://tinyurl.com/ntxavgt>.

Menéndez Pelayo, Marcelino, *Historia de los heterodoxos españoles* [1880-1882], Madrid, CSIC (Edición Nacional de las Obras Completas de Menéndez Pelayo, 35-42), 1948, 8 vols.; reed., 1992, 3 vols.
—, *Orígenes de la novela* [1905-1915], Madrid, CSIC (Edición Nacional de las Obras Completas de Menéndez Pelayo, 13-16), 1943 (reimp., 1962), 4 vols; vol. I: *Introducción. Tratado histórico sobre la primitiva novela española*, Madrid, Bailly-Baillière (NBAE, 1), 1905.
—, *La Celestina*, Buenos Aires, Espasa-Calpe (Col. Austral, 691), 1947; 3.ª [re]ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1958.
Menéndez Pidal, Ramón, *Romancero hispánico (hispano-portugués, americano y sefardí): Teoría e historia*, Madrid, Espasa-Calpe, 1953 (reimp. 1968), 2 vols.
Merchavya, Chem, «*Razim, Sefer* ha-», en *EJ²*, 2007, vol. XVII, pp. 129*b*-130*b*.
Mérida de Jayo, Graciela, «As práticas mágicas na Península Ibérica nas crónicas e na literatura: um estudo introdutório», *Revista de Historia*, 139 (1998), pp. 9-20.
Mérida Jiménez, Rafael, «Las historias fingidas de Garci Rodríguez de Montalvo», *Thesaurus: Boletín del instituto Caro y Cuervo*, LIV.1 (1999), pp. 180-217.
—, «*Fuera de la orden de natura»: Magias, milagros y maravillas en el «Amadís de Gaula»*, Kassel, Reichenberger, 2001.
—, *El gran libro de las brujas: Hechicerías y encantamientos de las mujeres más sabias*, Barcelona, RBA, 2004.
—, «Magias y brujerías literarias en la Castilla medieval», *Clío & Crimen*, 8 (2011), pp. 143-164.
Meyer, Rudolf, *Gramática de la lengua hebrea*, [vers. esp. con ads. del autor], pról, trad. y nn. Ángel Sáenz-Badillos, Barcelona, Riopiedras, 1989.
Millás Vallicrosa, José M.ª, «Un amuleto musulmán de origen aragonés», *Al-Andalus*, VI (1941), pp. 317-326.
Millé y Giménez, Juan, «El horóscopo de Lope de Vega», *Humanidades* (La Plata), XV (1927), pp. 69-96. [Hay tirada a parte, con paginación propia, Buenos Aires, Imprenta Coni, 1927].
Mínguez, Carlos, *Filosofía y ciencia en el Renacimiento*, Madrid, Síntesis, 2006.
Missler, Peter, «Tradición y parodia en el *Millonario de San Ciprián*, primer recetario impreso para buscar tesoros en Galicia (Las hondas raíces del *Ciprianillo*: 1ª Parte) », *Culturas Populares: Revista Electrónica*, 2 (mayo-agosto 2006), <http://tinyurl.com/002vmel> [= 2006*a*].
—, «Las hondas raíces del Ciprianillo. Segunda parte: los grimorios», *Culturas Populares: Revista Electrónica*, 3 (septiembre-diciembre 2006), <http://tinyurl.com/oxn24f6> [= 2006*b*].
—, «Las hondas raíces del Ciprianillo. Tercera parte: las Gacetas», *Culturas Populares: Revista Electrónica,* 4 (enero-junio 2007), <http://tinyurl.com/qayd56d>.
Magliocco, Sabina, «Who Was Aradia? The History and Develpment of a Legend», *Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies*, 18 (February 2002), pp. 5-22, <http://tinyurl.com/ocovaar>.
—, «Aradia in Sardinia: The Archaeology of a Folk Character», en *Ten Years of Triumph of the Moon*, ed. D. Evans y D. Green, LaVergne TN, Hidden Publishing, 2009, pp. 40-60.
—, *Witching Culture: Folklore and Neo-Paganism in America*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2011.
Moliner, María, *Diccionario de uso del español*, Madrid, Gredos, 1966-1967 (reimp. 1981), 2 vols.
Montaner Frutos, Alberto, «El Cid: mito y símbolo», *Boletín del Museo e Instituto «Camón Aznar»*, 27 (1987), pp. 121-340.
—, «El auge de la literatura aljamiada en Aragón», en *II Curso de Lengua y Literatura en Aragón (Siglos de Oro)*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 1993, pp. 31-61.
—, «El simbolismo jurídico en el *Mio Cid*», en Études Cidiennes: Actes du Colloque «Cantar de Mio Cid» (Paris, 20 janvier 1994), Limoges, Presses Universitaires de Limoges, 1994, pp. 27-36.
—, «Oliveros y la piedra filosofal», en Santiago Fortuño y Tomás Martínez (coords.), *Actas del VII Congrés de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval (Castelló de la Plana, 22-26 de setembre de 1997),* Castelló de la Plana, Universitat Jaume I, 1999, vol. III, pp. 15-35.
—, «Las maravillas de la Meca en el *Libro del Conoscimiento* y en el *Digenis Akritas*», en *Actas del VIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Santander, 22-26 de septiembre de 1999)*, Santander, Gobierno de Cantabria; Año Jubilar Lebaniego; Asociación Hispánica de Literatura Medieval, 2000, vol. II, pp. 1313-1325 [= 2000*a*].
—, «De libros y de enigmas: La trama bibliográfica de *El club Dumas*», en *Territorio Reverte: Ensayos sobre la obra de Arturo Pérez-Reverte*, eds. J. M. López de Abiada y A. López Bernasocchi, Madrid, Verbum, 2000, pp. 214-261 [= 2000*b*].
—, «La literatura aljamiada», en *Diccionario filológico de literatura medieval española*, Madrid, Castalia, 2002 (Nueva Biblioteca de Erudición y Crítica, 21), pp. 1035-42.
—, «La aljamía: una voz islámica en Aragón», en *Jornadas sobre la variación lingüística en Aragón a través*

de los textos, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2003, pp. 99-204.
—, «Geografía y paisaje en la tercera salida de don Quijote», en *Literatura, imágenes y milicia en la tercera salida de Don Quijote*, Madrid, Ministerio de Defensa, 2005, pp. 65-100 [= 2005*a*].
—, «La "derrota compuesta" del cautivo (*Quijote*, I, XLI)», *Anales Cervantinos*, XXXVII (2005), pp. 45-106 [= 2005*b*].
—, «En defensa del sentido literal: de la interpretación a la explicación en el estudio de la literatura», en *Contra los mitos y sofismas de la «teoría literaria» posmoderna*, ed. Jesús G. Maestro y Inger Enkvist, Pontevedra, Academia del Hispanismo, 2010, pp. 159-215 [= 2010*a*].
—, «La literatura aljamiada», en Mateos y Villaverde (2010: 45-55) [= 2010*b*].
—, «Sentido y contenido de los emblemas», *Emblemata*, XVI (2010), pp. 45-79 [= 2010*c*].
—, (ed.), *Cantar de mio Cid*, Madrid, Real Academia Española; Barcelona, Galaxia Gutenberg (Biblioteca Clásica, 1), 2011.
—, «El criterio frente al dogma: Cuestiones epistemológicas al hilo de los estudios medievales y renacentistas», en *Literatura medieval y renacentista en España: líneas y pautas,* ed. N. Fernández Rodríguez y M.ª Fernández Ferreiro, Salamanca, SEMYR, 2012, pp. 143-175 [= 2012*a*].
—, «Identificación, evocación y conformación en los emblemas heráldicos: el caso de las armas parlantes», *Emblemata*, 18 (2012), pp. 41-70 [= 2012*b*].
—, «Justicia poética», *El Cronista del Estado Social y Democrático de Derecho*, 40 (noviembre 2013) [= monográfico *Literatura medieval y Derecho*], pp. 4-17.
—, «El paradigma satánico de la brujería o el diablo como recurso epistémico», *e-Humanista*, 26 (2014), pp. 116-132, <http://tinyurl.com/n7kl74x>.
—, «Épica, historia, historificación», en *The «Poema de mio Cid» and Medieval Castilian Epic: New Scholarship, New Directions*, ed. Juan-Carlos Conde, London, Queen Mary, University of London (Papers of the Medieval Hispanic Research Seminar; Publications of the Magdalen Iberian Medieval Studies Seminar), [en prensa *a*].
—, «*Romance* frente a novela: Una dicotomía inoperante», *Studia Aurea*, [en prensa *b*].
—, «El *estaindart* de Juana de Arco», *Banderas: Boletín de la Sociedad Española de Vexilología*, vol. 133 (diciembre 2014), [en prensa *c*].
— y Ángel Escobar (eds.), *Carmen Campidoctoris o Poema latino del Campeador*, Madrid, Sociedad Estatal España Nuevo Milenio, 2001.
— y Alfonso Boix, *Guerra en Šarq Al'andalus: Las batallas cidianas de Morella (1084) y Cuarte (1094)*, Zaragoza, Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo (Serie Estudios Islámicos, 5), 2005.
— y Fernando Montaner, [Contribución a] «Letters on "Manuscript Culture in Medieval Spain"», *La Corónica*, 27. 1 (Fall 1998), pp. 162-82.
—, José María Sánchez Molledo y Antonio Sánchez Molledo (eds.), Miguel Martínez del Villar, *Segunda parte de la Apología del Tratado del Patronado de Calatayud*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», [en prensa].
Montells, José María de, *El Diccionario del Diablo*, introd. Juan Van Halen, Pozuelo de Alarcón (Madrid), Asoc. Bendita María (Col. Signos), 2012.
Monter, E. William, *Frontiers of Heresy: The Spanish Inquisition from the Basque Lands to Sicily*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
Montero Cartelle, Enrique, y Alberto Alonso Guardo, *Los «Libros de Suertes» medievales: Las «Sortes Sanctorum» y los «Prenostica Socratis Basilei»: Estudio, traducción y edición crítica*, Madrid, CSIC (Nueva Roma, 21), 2004.
Montero Herrero, Santiago, «El mago y la hechicera: Poder y marginación en el Imperio Romano», en Sánchez León (2006: 121-148).
Montoya Martínez, Jesús, «El culto a la Eucaristía y sus derivaciones mágicas en el siglo XIII», *La Corónica*, 36.1 (2007), pp. 189-196.
Moore, R. I., *The War on Heresy*, Cambridge ma, The Belknap Press (an imprint of Harvard University Press), 2012.
Moradell Ávila, Helena Diana, y Alberto Montaner Frutos, «Inventario y tipología de inscripciones populares: El caso de Aldeanueva de la Vera y Cuacos de Yuste (Cáceres)», *Alcántara: Revista del Seminario de Estudios Cacereños*, III época, 15 (diciembre 1988), pp. 75-94 + [2] h. de lám.
Moralejo, Remedios, «Presentación = Presentation», en Giovanni Battista della Porta, *De occultis literarum notis*, Zaragoza, Cátedra de Criptografía, Universidad; Eurocrypt, 1996, pp. vi-xxii.
Morales Estévez, Roberto, «Eleno de Céspedes: el cóncavo reflejo de la historia», en Zamora y Ortiz (2012: 225-246).

Morán Arias, Carmelo, *Edición, estudio y glosario del manuscrito aljamiado-morisco nº LIII de la Junta de Ampliación de Estudios*, tesis doctoral inédita, Oviedo, Universidad, 1993.

Moran, Bruce T., *The alchemical world of the German court: Occult philosophy and chemical medicine in the circle of Moritz of Hessen (1572-1632)*, Stuttgart, Steiner, 1991.

—, *Distilling Knowledge: Alchemy, Chemistry, and the Scientific Revolution*, Cambridge ma, Harvard University Press, 2005.

Morby, Edwin S., «El *Libro de suertes* de *La Arcadia*», en *Homenaje a Rodríguez Moñino: Estudios de erudición que le ofrecen sus amigos o discípulos hispanistas norteamericanos*, Madrid, Castalia, 1966, vol. I, pp. 7-14.

Moreno, Doris, *La invención de la Inquisición*, pról. Ricardo García-Cárcel, Madrid, Fundación Carolina; Marcial Pons (Ambos Mundos), 2004.

Morgado García, Arturo, «El estamento eclesiástico en la Europa Moderna», en *Historia del cristianismo, III: El mundo Moderno*, coord. A. L. Cortés Peña, Madrid, Trotta; Granada, Universidad, 2006, pp. 465-508.

Morin, Edgar, «La epistemología de la complejidad», *Gazeta de Antropología*, 20 (2004), artículo 02 [con paginación propia], <http://hdl.handle.net/10481/7253>.

Morketsova, I. P., y V. L. Romanova, *Frantsúskaja knížnaja miniatjura XIII veka v sovetskix sobranijax 1270-1300*, Moskvá, Iskusstvo, 1984.

Morreale, Margherita, «Luciano y Quevedo: la huanidad condenada», *Revista de Literatura*, VIII (1955), pp. 213-227.

Morros, Bienvenido (ed.), Garcilaso de la Vega, *Obra poética y textos en prosa*, Barcelona, Crítica (Biblioteca Clásica, 27), 1995.

Mott, Brian, *Diccionario etimológico chistabino-castellano, castellano-chistabino*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2000.

Moya, Jesús, «Estudio preliminar», en Martín del Río, *La magia demoniaca: Libro II de las «Disquisiciones Mágicas»*, Madrid, Hiperión, 1991, pp. 9-94.

Moya Casas, Pablo César, *Los siervos del demonio*, Madrid, UNED, 2000.

Muffit, John, «Prólogo», en Michel Maier, *La fuga de Atalanta*, ed. bilingüe de S. Sebastián y P. Pedraza, Madrid, Tuero, 1989, pp. IX-XXV.

Muguruza, Isabel, *Humanismo y libros de caballerías: Estudio del Olivante de Laura, de Antonio de Torquemada*,Vitoria-Gasteiz, Universidad del País Vasco, 1996.

Muller, André, *Les écritures secrètes*, 2.ª ed., Paris, Presses Universitaires de France, 1982.

Müller, Roman, *Antike Dichtungslehre: Themen und Theorien*, Tübingen, Francke Verlag, 2012.

Mulligan, Lotte, «"Reason", "right reason", and "revelation" in mid-seventeenth-century Emgland», en Vickers (1984: 375-401).

Muñoz Delgado, Luis, *Léxico de magia y religión en los papiros mágicos griegos*, col. Juan Rodríguez Somolinos, Madrid, Instituto de Filología, CSIC (Diccionario griego-español: Anejo 5), 2001; versión en línea en <http://dge.cchs.csic.es/lmpg/>.

Murcia Nicolás, Fuensanta, «El Feudalismo y el pacto con el diablo», *Medieval*, vol. 45 [octubre 2012], pp. 64-72.

Muro Abad, Juan Robert, (ed.) Martín de Castañega, *Tratado de las supersticiones y hechizerías y de la possibilidad y remedio dellas (1529)*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1994.

Muro Meléndez-Valdés, Pilar, «Sobre las magas romanas», en Peláez (2002: 233-243).

Narbona, Rafael, «Tras los rastros de la cultura popular: Hechicería, supersticiones y curanderismo en Valencia medieval», *Edad Media: Revista de Historia*, 1 (1998), pp. 91-110.

Nasif, Mónica, «Aproximación al tema de la magia en varios libros de caballerías castellanos, con referencia a posibles antecedentes literarios», en Orduna (1992: 135-187).

—, «Reflexiones acerca de una singular concepción del "hacer" mágico en los libros de caballerías castellanos: *Palmerín de Olivia* y *Primaleón*», en Orduna *et al.* (2006: 189-194).

Nathan Bravo, Elia, *Territorios del mal: Un estudio sobre la persecución europea de brujas*, México,UNAM, 1997.

—, «Las diversas valoraciones de la magia en el Renacimiento», en Cohen y Villaseñor (1999, pp. 121-135.

Nauert, Charles, «Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim», en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2011 edition, ed. Edward N. Zalta, <http://tinyurl.com/075jlux>.

Nausia Pimoulier, Amaia, «Mujeres solas y brujería en la Navarra de los siglos XVI y XVII», en Usunáriz (2012: 216-239).

Navarro Bonilla, Diego, *Los archivos del espionaje: Información, razón de Estado y organismos de inteligencia*

en la Monarquía Hispánica, Salamanca, Caja Duero, 2004.
—, *¡Espías!: Tres mil años de información y secreto*, Madrid, Plaza y Valdés, 2009.
Navarro Durán, Rosa (ed.), *Libro de las suertes*, Madrid, CSIC, 1987.
Negri, Antonio, *Descartes politico o della ragionevole ideologia*, Milano, Feltrinelli, 1970; reed. con nuevo prefacio del autor, Roma, Manifestolibri, 2007; vers. esp. (de la reed. de 2007): *Descartes político, o De la razonable ideología*, trad. Marta Malo de Molina, Madrid, Akal, 2008.
Neri, Stefano, «Lo maravilloso arquitectónico en los libros de caballerías», en Cacho Blecua (2007: 383-394) [=2007*a*].
—, Antología de las arquitecturas maravillosas en los libros de caballerías, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 2007 [= 2007*b*].
Neubecker, Ottfried, *Heraldry: Sources, Symbols and Meaning*, with contributions by John Philip Brooke-Little; designed by Robert Tobler, London, Macdonald & Janes, 1977; reimp., Twickenham, Tiger Books, 1997.
Neumann, Ulrich, «Michel Maier (1569-1622), "philosophe et médicin"», en Margolin y Matton, Paris (1993: 307-326).
— y Karin Figala, «À propos de Michel Maier: quelques découvertes bio-bibliographiques», en Kahn y Matton (1995: 651-664).
Nieto-Cuebas, Glenda Y., «Inversión y alteración de las normas sociales en tres entremeses de brujas: *Entremés famoso de las brujas* (A. Moreto), *Las brujas fingidas y berza en boca* (anónimo) y *Entremés de las brujas* (F. de Castro)», *Anagnórisis: Revista de investigación teatral,* 7 (junio 2013), pp. 18-38.
Nulli, Siro Attilio, *Il processi delle streghe*, Torino, G. Einaudi, 1939.
Nunemaker, J. Horace, «Noticias sobre la alquimia en el *Lapidario* de Alfonso X», *Revista de Filología Española*, XVI (1929), pp. 161-168.
—, «The Chaldean Stones in the Lapidary of Alfonso X», *PMLA*, 45.2 (June 1930), pp. 444-453.
—, «An Additional Chapter on Magic in Mediæval Spanish Literature», *Speculum*, 7.4 (October 1932), pp. 556-564.
Obrist, Barbara, *Les débuts de l'imagerie alchimique (XIVe-XVe siècles)*, Paris, Le Sycomore, 1982.
Ogden, Daniel, *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds: A Sourcebook*, 2.ª ed., Oxford, Oxford University Press, 2009.
Oleza y de España, Jaime de, «Historia del Colegio de Ntra. Sra. de Monte-Sión, de la Compañía de Jesús, de la Ciudad de Mallorca, desde su principio con el orden de los Rectores, y años (continuación)», *Bolletí de la Societat* Arqueológica *Luliana*, XX.519 (gener 1924), pp. 12*b*-16*b*.
Olmo Lete, Gregorio del, *Mitos y leyendas de Canaan: según la tradición de Ugarit*, Valencia, Institución San Jerónimo; Madrid, Eds. Cristianidad (Fuentes de la ciencia Bíblica, 1), 1981.
—, *La religión cananea según la liturgia de Ugarit: Estudio textual*, Sabadell, Ausa (Aula Orientalis: Supplementa, 3), 1992.
Omidsalar, Mahmud, «Magic, II: In Literature and Folklore in the Islamic Period», en *EIr*, s. v. (Last Updated: July 20, 2005), <http://tinyurl.com/oag7owp>.
Ordovás Esteban, Javier (ed.), Bartolomé Leonardo de Argensola, *Anales de Aragón: Prosiguen los Anales de Jerónimo Zurita desde 1516 a 1520*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2013, 3 vols.
Orduna, Lilia E. Ferrario de (ed.), Amadís de Gaula: Estudios sobre narrativa caballeresca castellana en la primera mitad del siglo XVI, Kassel, Reichenberger, 1992.
— [*et alii*] (eds.), *Nuevos estudios sobre literatura caballeresca*, Barcelona; Kassel, Edition Reichenberger, 2006.
Ortiz, Alberto, *Magia y Siglo de Oro: La relación entre la tradición discursiva antisupersticiosa y la literatura en español de los siglos XVI y XVII*, Zacatecas, Universidad Autónoma, 2007.
—, *Tratado de la superstición occidental*, Zacatecas, Universidad Autónoma, 2009.
—, *Diablo Novohispano: Discursos contra la superstición y la idolatría en el Nuevo Mundo*, Valencia, Universidad, 2012.
—, «Fórmulas pactantes: El contrato con el diablo según la tradición literario-demonológica», *eHumanista*, 26 (2014), pp. 71-86; <http://tinyurl.com/ptz6v8l>.
Ortiz-Osés, Andrés, «El mito de España», en *Fratría: Meditaciones*, El Periodista Digital, 26.10.2013, <http://tinyurl.com/n8fjt75>.
Osácar Flaquer, Jesús, *La alquimia en Aragón*, Zaragoza, Ibercaja (Col. Boira, 42), 1999.
Ostorero, Martine; Agostino Paravicini Bagliani y Kathrin Utz Tremp, *L'Imaginaire du sabbat: édition critique des textes les plus anciens (1430 c. - 1440 c.)*, Lausanne, Université de Lausanne, 1999.
Otero de la Gándara, J. L., *Notas para la historia de la destilación,* Madrid, Tébar, 2006.
Oxford English Dictionary, 2.ª ed., ed. John Simpson y Edmund Weiner, Oxford, Clarendon Press, 1989, 20

vols.; ed. rev. en línea, © 2013 by Oxford University Press, <http://www.oed.com/>.
Pacho, Alberto, «La bula *Summis Desiderantes*, de Inocencio VIII (la leyenda y la realidad)», en *BCSS*, 1975, pp. 291-296.
Page, R. I., *Runes*, London, British Museum (Reading the Past), 1987.
—, *An Introduction to English Runes*, 2.ª ed., Woodbridge, Boydell Press, 1999.
Page, Sophie, «Magic and the Pursuit of Wisdom: The "familiar" spirit in the *Liber Theysolius*», *La corónica*, 36.1 (2007), pp. 41-70.
—, «Uplifting souls: The *Liber de essentia spirituum* and the *Liber Razielis*», ***en*** Fanger (2012: 79-112).
Palacios, Luis, *Grammatica Aramaico-Biblica ad usum scholarum: exercitis, textibus et vocabulario ornata*, 4.ª ed., pref. Vito M. Camps, Montserrat (Barcelona), Publicacions de L'Abadia de Montserrat, 1970.
Palau y Dulcet, Antonio, *Manual del librero hispano-americano: Bibliografía general española e hispano-americana*, 2ª ed., Barcelona, Palau, 1948-1977, 28 vols.
Pape, Wilhelm, *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, ed. Max Sengebusch, 3.ª ed., Braunschweig, Vieweg & Sohn, 1914, 2 vols.; versión digital en <http://tinyurl.com/lqpoob7>.
Pano, Mariano de, «Ordinaciones y Paramientos de la ciudad de Barbastro», *Revista de Aragón*, 3 (1902), pp. 845-846 *et pass.*, y 5 (1904), pp. 34-36 *et pass.*; reed. exenta, Zaragoza, Mariano Escar, 1905.
Pardo Tomás, José, «Censura inquisitorial y lectura de libros científicos: Una propuesta de replanteamiento», *Tiempos modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna*, 4 (2003-2004), pp. 1-18 [paginación propia], <http://tinyurl.com/pvl8j4u>.
Paredes Núñez, Juan (ed.), *Medioevo y Literatura: Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Granada, 27 de septiembre-1 de octubre de 1993)*, Granada, Universidad, 1995, 4 vols.
Pareja, Félix M., *La religiosidad musulmana*, Madrid, Editorial Católica, 1975.
Parker, Alexander A., «Santos y bandoleros en el teatro español del siglo de oro», *Arbor,* 43 (1949), pp. 395-416.
—, *The philosophy of love in Spanish literature: 1480-1680*, ed. Terence O'Reilly, Edinburgh, Edinburgh Unig versity Press, 1985; ver. esp., *La filosofía del amor en la literatura española*, 1480-1680, Madrid, Cátedra, 1986.
—, *The mind and art of Calderón: Essays on the Comedias*, ed. Deborah Kong, Cambridge, Cambridge UniverU sity Press, 1988; vers. esp.: *La imaginación y el arte de Calderón: Ensayos sobre las comedias*, Madrid, Cátedra, 1991.
Pastor, Beatriz, y Sergio Callau (eds.), *Lope de Aguirre y la rebelión de los marañones,* Madrid, Castalia (Clásicos Castalia, 307), 2010.
Pastore, Federico, *La Fabbrica delle Streghe: Saggio sui fondamenti teorici e ideologici della repressione della stregoneria nei secoli XIII-XVII*, Pasian di Prato (Udine), Campanotto Editore (Zeta-università, 73), 1997.
Pastoureau, Michel, *Les animaux célèbres,* Paris, Arléa, 2009.
Patch, Howard R., *El Otro Mundo en la literatura medieval* [1956], México, FCE, 1983.
Pavia, Mario N., *Drama of the Siglo de Oro: Study of magic, witchcraft, and other occult beliefs*, New York, Hispanic Institute in the United States, 1959.
Payne Smith, Robert (ed.), *Thesaurus Syriacus,* Oxford, Clarendon Press, 1868-1901, 2 vols.
Pedraza Gracia, Manuel José, *Lectores y lecturas en Zaragoza (1501-1521)*, pról. Maxime Chevalier, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 1998.
—, «De libros clandestinos y nigromantes: En torno a la posesión y transmisión de grimorios en dos procesos inquisitoriales entre 1509 y 1511», *Revista General de Información y Documentación*, 17.1 (2007), pp. 63-80.
Pedrosa, José Manuel, «Memoria folclórica, recreación literaria y transculturalismo de una canción: *El mar inabarcable* (siglos II al XX)», en *Artes da Fala*, ed. Jorge Freitas Branco y Paulo Lima, Oeiras, Celta, 1997, pp. 87-108.
—, «Dos canciones de brujas en el *Cancionero musical de Palacio*», *Voz y letra: Revista de literatura*, 10 (1999), pp. 71-82.
—, *Entre la magia y la religión: Oraciones, conjuros, ensalmos*, Oiartzun, Sendoa, 2000.
—, «Geofagia y literatura: De la tradición antigua y Lope de Vega a García Márquez y Galeano», en *Medicina y Literatura III: Actas del III Simposio Interdisciplinar de Medicina y Literatura, Real Colegio Oficial de Médicos de la provincia de Sevilla, 3, 4 y 5 de abril de 2003*, ed. Esteban Torre, Sevilla, Padilla Libros, 2003, pp. 289-300.
—, «Ritos para atar santos y diablos y para encontrar objetos perdidos: Mito y folclore, magia y religión», *en Callau* (2007), pp. 12-45.
—, «Ana María la Lobera, capitana de lobos, ante la Inquisición (1648)», *Edad de Oro* 27 (2008), pp. 219-251 [= 2008*a*].
—, «Vampiros y sacamantecas: dieta blanda para comensales tímidos», en Fernández Juárez y Pedrosa (2008:

15-48) [= 2008*b*].
—, «Lope de Vega entre espejos, pastores y hechiceros: magia astrológica e ilusión óptica (con algunas brujas de Cervantes)», *eHumanista*, 26 (2014), pp. 328-378; <http://tinyurl.com/qa7m4kh>.
—, Elías Rubio Marcos y César J. Palacios, *Héroes, santos, moros y brujas (leyendas épicas, históricas y mágicas de la tradición oral de Burgos): poética, comparatismo y etnotextos*, Burgos, E. Rubio, 2001.
— y S. Moratalla, *La ciudad oral: Teoría, métodos, textos. Literatura tradicional urbana al sur de Madrid*, Madrid, Consejería de Educación y Dirección General de Ordenación Académica, Comunidad de Madrid, 2002.
Peirats Navarro, Anna Isabel, «L'*Spill* de Jaume Roig: Del temple al Boch de Biterna», *Quaderns de Filología: Estudis Literaris*, VI (2001) [= monográfico *Humor i literatura*, ed. C. Gregori, D. Jiménez y J. V. Martínez], pp. 139-160.
Pejenaute Rubio, Francisco, «Dos aportaciones relacionadas con la metáfora gramatical en el *De planctu naturæ*, de Alain de Lille», *Faventia*, 21.2 (1999), pp. 105-116.
Peláez, Jesús, «Los milagros de Jesús en los evangelios sinópticos: posibilidad e historicidad», en *En la frontera de lo imposible: Magos, médicos y taumaturgos en el Mediterráneo antiguo en tiempos del Nuevo Testamento*, ed. Antonio Piñero, Madrid, El Almendro; Universidad Complutense, 2001, pp. 165-195.
— (ed.), *El dios que hechiza y encanta: Magia y astrología en el mundo clásico y helenístico. Actas del I Congreso Nacional, Córdoba, 1998*, Córdoba, El Almendro, 2002.
Pellegrino, Francesca, y Federico Polletti, *Episodi e personaggi della letteratura*, Milano, Mondadori Electa (I Dizionari dell'Arte), 2003.
Pels, Peter, «Introduction: Magic and Modernity», en *Magic and Modernity: Interfaces of Revelation and Concealment*, ed. Birgit Meyer y Peter Pels, Stanford, Stanford University Press, 2003, pp. 1-38.
Peña, Margarita, «La versión española de un oráculo italiano», *Elementos*, 3.24 (1996), pp. 39-44.
—, «Emblemática y mundo en un oráculo hispanoitaliano del Renacimiento», *Casa del tiempo*, 8.90-91 (2006), pp. 32-35.
— (ed.) y Elizabeth Rojas (transcr.), Maestro Quoquim, *Mofarandel de los oráculos de Apolo*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1986.
Peñataro Sánchez, Alejandro, «La medicina» en García-Noblejas (2012: 334-371).
Perdiguero Gil, Enrique, «Protomedicato y curanderismo», *Dynamis*, 16 (1996), pp. 91-108.
Perea Siller, Francisco Javier, «Lenguaje y cábala en la mística se fray Luis de León: *De los nombres de Cristo*», *Almirez*, 5 (1996), pp. 166-173.
Pérez, Joseph, *La brujería en España*, Madrid, Espasa, 2010.
Pérez González, Maurilio, «Singularidades léxicas de la *Chronica Adefonsi Imperatoris* frente al latín diplomático de su época», *e-Spania*, 15 (juin 2013), <http://e-spania.revues.org/22335> (DOI: 10.4000/e-spania.22335).
Pérez Moreda, Vicente, *Las crisis de mortalidad en la España interior (siglos XVI-XIX)*, pról.. Jordi Nadal, Madrid, Siglo Veintiuno, 1980.
Pérez Pariente, Joaquín, y Miguel López Pérez (coords.), *Alquimia: Ciencia y pensamiento a través de los libros*, Madrid, Universidad Complutense; Sevilla, Universidad, 2005.
Pérez Priego, Miguel Ángel, «Celestina en escena: El personaje de la vieja alcahueta y hechicera en el teatro renacentista», en *Fernando de Rojas and 'Celestina': Approaching the Fifth Centenary. Proceedings of an International Conference in Commemoration of the 450th Anniversary of the Death of Fernando de Rojas, Purdue University, West Lafayette, Indiana, 21-24 November 1991*, ed. Ivy A.Corfis y Joseph T. Snow, Madison WI, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1993, pp. 295-319.
Periñán, Blanca, *Poeta ludens: Disparate, perqué y chiste en los siglos XVI y XVII: estudio y textos*, Pisa, Giardini, 1979.
Petrucci, Armando, *Breve storia della scrittura latina*, Roma, Bagatto, 1989.
Petsch, Robert (ed.), *Theophilus, mittelniederdeutsches Drama in Drei Fassungen,* Heidelberg, Carl Winter (Germanische Bibliothek, zweite Abteilung: Untersuchungen und Texte, 2), 1908.
Peuckert, Will-Erich, *Pansophie: Ein Versuch zur Geschichten der wissen und schwarzen Magie*, Berlin, Schmidt, 1956.
Pharies, David: *Diccionario etimológico de los sufijos españoles y de otros elementos finales*, Madrid, Gredos, 2002.
PhiloBiblon, dir. Charles Faulhaber, Berkeley, The Bancroft Library, © 1997-2014 by the Regents of the University of California (última actualización, marzo 2014).
Piccus Jules, «Fray Luis de León y la figura del tetragrámaton en *De los Nombres de Cristo*», *Hispania*, 55.4 (December 1972), pp. 848-856.

PIETERS, Simon, *Diabolus: Las mil caras del diablo a lo largo de la historia*, trad. Carlos Torre Moll, Barcelona, Zenith; Planeta, 2006.

PIETSCH, Karl (ed.), *Spanish Grail Fragments: El Libro de Josep Abarimatia, La Estoria de Merlin, Lançarote. Vol I: Texts*, Chicago, The University of Chicago Press, 1924.

PINTARD, René, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle*, Paris, Boivin, 1943; rééd. augmentée [1982], Genève, Slatkine, 2000.

PIRANOMONTE, Marina, y Francisco MARCO SIMÓN (eds.), *Contesti magici = Contextos mágicos*, Roma, De Luca Editori; Soprintendenza Speciale per i Beni Archeologici di Roma, 2012.

POLO D'AMBROSIO, Laura, *La medicina*, Milano, Mondadori Electa (I Dizionari dell'Arte), 2009.

POMER MONFERRER, Lluís, y Emilio SALES DASÍ, «Las fuentes clásicas y los libros de caballerías: el caso de Feliciano de Silva», *Quaderns de Filologia: Estudis de Literatura*, 10 (2005) [= monográfico *La recepción de los clásicos = La recepció dels clàssics*, ed. Rafael Beltrán, Purificación Ribes y Jordi Sanchis], pp. 73-88.

PORRÚA MARTÍNEZ, Alfredo, «Ciencias esotéricas y religiosidad popular: Amuletos y talismanes mágicos en al-Andalus», en *Las Artes y las Ciencias en el Occidente musulmán: Sabios mursíes en las cortes mediterráneas*, Murcia, Ayuntamiento de Murcia; Museo de la Ciencia y el Agua, 2007, pp. 165-186.

PORTER, Venetia, «Talismans and Talismanic Objects», en *MIC*, 2006, pp. 794*a*-796*b*.

PORTÚS, Javier, y Jesusa VEGA, *La estampa religiosa en la España del Antiguo Régimen*, Madrid, Fundación Universitaria Española (Bellas Artes, 12), 1998.

PRICE, Simon, y Emily KEARNS (eds.), *The Oxford Dictionary of Classical Myth and Religión*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

PRIESNER, Claus, y Karin FIGALA (coords.), *Alchemie: Lexikon einer hermetische Wissenschaft*, München, C. H. Beck, 1998; vers. esp.: *Alquimia: Enciclopedia de una ciencia hermética*, trad Carlota Rubies, Barcelona, Herder, 2001.

PROFETI, M.ª Grazia, «La magia en los siglos de oro: signos antropológicos y signos literarios», *Tropelías*, 7-8 (1996-1997), pp. 315-322.

PROPP, Vladímir Já., *Morfologija skazki*, Leningrad, Academija (Voprosy poètiki, 12), 1928; vers. esp.: *Morfología del cuento*, trad. Lourdes Ortiz, Madrid, Fundamentos, 1972.

—, *Istoríčeskie korni volšebnoj skazki* [2.ª ed., 1946], ed. I. V. Péškov, Moskvá, Labirint, 2005; vers. esp.: *Las raíces históricas del cuento*, trad. José Martín Arancibia, Madrid, Fundamentos, 1974.

PUERTO SARMIENTO, Francisco Javier, «La panacea aúrea: Alquimia y destilación en la corte de Felipe II (1527-1598)», *Dynamis*, 17 (1997), pp. 107-140.

—, «Felipe II y la sanidad», en Andrés Laguna, *Pedacio Dioscórides Anarzabeo, acerca de la materia médica medicinal y de los venenos mortíferos*, ed. facs. de la de 1566, Madrid, Fundación de Ciencias de la Salud, 1999, pp. XLV-LXXV.

— [*et alii*], *Los hijos de Hermes: Alquimia y espagiria en la terapéutica española moderna*, Madrid, Corona Borealis (Biblioteca Rafael y Guillermo Folch, 1), 2001.

PYHRR, Stuart W. y José A. GODOY, *Heroic armor of the Italian Renaissance. Filippo Negroli and his Contemporaries*, New York, The Metropolitan Museum of Art, 1999.

QUICHERAT, Jules, *Procès de condamnation et de réhabilitation de Jeanne d'Arc, dite la Pucelle, publiés pour la premiére fois d'après les manuscrites de la Bibliothèque Royale*, Paris, Jules Renouard et Cie, pour la Societé de l'Histoire de France, 1841-1849, 5 vols.

QUINTANA, E. V., *et alii*, «An Earth-Sized Planet in the Habitable Zone of a Cool Star», *Science* 344.6181 (18.04.2014), pp. 277–280; versión libre en <http://tinyurl.com/ll2hfqs>.

RABINOWITZ, Louis Isaac, «Peshat», en *EJ*², 2007, vol. XVI, pp. 8*b*-9*a*.

RADERMACHER, Ludwig (ed.), *Griechische Quellen zur Faustsage: Der Zauberer Cyprianus; Die Erzählung des Helladius; Theophilus*, Wien; Leipzig, Verlag Holder-Pichler-Tempsky (Kommisisions-Verlager der Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-historische Klasse: Sitzunsberichte, 206/4), 1927.

RADT, Stefan, *Tragicorum Græcorum fragmenta, vol. 4: Sophocles*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977.

RALLO GRUSS, Asunción, *Antonio de Guevara en su contexto renacentista*, Madrid, CUPSA, 1979.

—, «Las misceláneas: Conformación y desarrollo de un género renacentista», *Edad de Oro*, III (1984), pp. 159-180.

—, «Maravilla y erudición en el humanismo español: El *Jardín de flores curiosas* de Antonio de Torquemada», en *La maravilla escrita: Torquemada y el Siglo de Oro*, León, Universidad, 2005, pp. 111-184.

—, «La narración verosímil de lo maravilloso en la *Vida del escudero Marcos de Obregón* de Vicente Espinel», *Lectura y Signo,* 1 (2006), pp. 125-164.

RAMAJO CAÑO, Antonio (ed.), Luis de León, *Poesía*, Barcelona, CECE; Galaxia Gutenberg, 2006; ed. rev., Madrid, Real Academia Española; Barcelona, Galaxia Gutenberg (Biblioteca Clásica, 38), 2012.

Ramos Grados, Ana Cristina, *Florisando* (*Guía de lectura*), Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 2001.

Ramos Maldonado, Sandra Inés, «Sal: una interpretación trinitaria del tetragrámaton y un nombre de Dios según un humanista (¿cabalista?) cristiano del siglo XVI», *Calamus renascens: Revista de humanismo y tradición clásica,* 5-6 (2004-2005), pp. 193-222.

—, «La cábala cristiana en España: A propósito de la obra latina de Paulus Ricius israelita († 1541/42)», en *Humanismo y pervivencia del mundo clásico, IV: Homenaje al profesor Antonio Prieto*, coord. por José María Maestre Maestre, Joaquín Pascual Barea y Luis Charlo Brea, Alcañiz [*et alibi*], Instituto de Estudios Humanísticos [*et al.*], vol. V (2010), pp. 2717-2732.

Real Academia Española, *Diccionario histórico de la Lengua Española*, Madrid, Hernando, 1933-1936, aparecidos 2 vols.

Rebotier, Jacques, «La *Musique de Flamel*», en Kahn y Matton (545-507 :1995).

Redondo, Augustin, Antonio de Guevara et l'Espagne de son temps, Ginebra, Droz, 1976.

—, «Le diable et le monde diabolique dans les *relaciones de sucesos* (Espagne 1ère moitié du XVII siècle) », en *Enfers et damnations dans le monde hispanique et hispanoaméricain*, ed. Jean-Paul Duviols y Annie Molinié-Bertrand, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, pp. 131-158.

Resta, Ilaria, «*Y si un hombre fuere... / hará contigo de amor extremos*: Heterodoxia sexual y hechicería en dos entremeses de Cáncer y Quiñones», *Analecta Malacitana* XXXV (2012 [= 2013]), pp. 179-196.

Reutter de Rosemont, L., «Les pharmacopées et les codex de la Suisse», *Revue d'histoire de la pharmacie*, XVIII.69 (1930), pp. 150-167.

Rey Bueno, Mar, *Los Señores del Fuego: Destiladores y espagíricos en la corte de los Austrias*, Madrid, Corona Borealis (Biblioteca Rafael y Guillermo Folch, 2), 2002.

— y María Esther Alegre Pérez, «El Real Laboratorio Químico (1694-1700)», *Dynamis*, 16 (1996), pp. 261-290.

— y —, «Los destiladores de Su Majestad: Destilación, espagiria y paracelsismo en la corte de Felipe II», *Dynamis*, 21 (2001), pp. 323-350.

Rezza, Dario (dir.), *Monumento di Sisto IV: Museo Storico Artistico del Tesoro di San Pietro*, Città del Vaticano, Ed. Capitolo Vaticano (Archivum Sancti Petri: Bollettino d'archivio, 6-7), 2009.

Richthofen, Erich von, *Límites de la crítica literaria y analectas de filología comparada*, Madrid, Planeta, 1976.

Rico, Francisco, *El pequeño mundo del hombre: Varia fortuna de una idea en las letras Españolas*, Madrid, Castalia, 1970; reed. con un apéndice, Madrid, Alianza, 1986; nueva ed. al cuidado de Guillermo Serés, Barcelona, Destino (Col. Imago Mundi, 72), 2005

—, «Brujería y literatura», en *BCSS,* 1975, pp. 97-117.

—, *Textos y contextos: Estudios sobre la poesía española del siglo XV*, Barcelona, Crítica, 1990.

Rico-Avello, Carlos, «La brujería en Asturias», en *BCSS,* 1975, pp. 119-138.

Riesco Terrero, Ángel, *Diccionario de abreviaturas hispanas de los siglos XIII al XVIII*, Salamanca, el autor, 1983.

—, *Vocabulario científico-técnico de paleografía, diplomática y ciencias afines*, col. José María de Francisco Olmos y Manuel Barrero, Madrid, Barrero & Azedo Eds., 2003.

Riley, Edward C., «La profecía de la bruja (*El coloquio de los perros*)», en *Actas del I Coloquio Internacional de la Asociación de Cervantistas, Alcalá de Henares, 1988*, Barcelona, Anthropos, 1990, pp. 83-94.

Río Nogueras, Alberto del, «Sobre magia y otros espectáculos cortesanos en los libros de caballerías», en Paredes Núñez (1995: IV, 137-149).

Río Parra, Elena del, *Una era de monstruos: Representaciones de lo deforme en el Siglo de Oro español*, Pamplona, Universidad de Navarra; Madrid, Iberoamericana; Frankfurt am Main, Vervuert (Biblioteca Áurea Hispánica, 27), 2003.

Robbins, Rossell Hope, *The Encyclopedia of Witchcraft and Demonology*, New York, Crown Publishers, 1959; reed. New York, Bonanza Books, 1981; vers. esp.: *Enciclopedia de la brujería y la demonología*, trad. Flora Casas, Madrid, Debate, 1991.

Roberts, Gareth, *The Mirror of Alchemy: Alchemical Ideas and Images in Manuscripts and Books from Antiquity to the Seventeenth Century*, Toronto; Buffalo, University of Toronto Press, 1994.

Rodríguez, Antonio Vespertino (ed.), *Leyendas aljamiadas y moriscas sobre personajes bíblicos*, Madrid, Gredos (Colección de Literatura Española Aljamiado-Morisca, 6), 1983.

— y Juan Carlos Villaverde Amieva, «Los açma al-huçna en la literatura aljamiado-morisca», *Actes du V Symposium International d'Etudes morisques*, coord. Abdeljelil Temimi, Zaghouan, Centre d'Etudes et de Recherches Ottomanes, Morisques de Documentation et d'Information, 1993, vol. II, pp. 611-631.

Rodríguez Cacho, Lina, «La selección de lo curioso en "silvas" y "jardines": Notas para la trayectoria del género», *Criticón*, 58 (1993), pp. 155-168.
Rodríguez Cuenca, José V., «Tequinas, mohanes, piaches y jeques: Los chamanes en el mundo prehispánico de Colombia», *Colantropos: Colombia en la antropología*, Universidad Nacional de Colombia, 2008, <http://tinyurl.com/oxyujkc>.
Rodríguez de la Flor, Fernando, «Introducción», en Francisco Botello de Moraes, *Historia de las Cuevas de Salamanca*, ed. Eugenio Cobo, Madrid, Tecnos (La Memoria del Fénix, 2), 1987, pp. 9-42.
—, *Teatro de la memoria: Siete ensayos sobre mnemotecnia española de los siglos XVII y XVIII*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1998.
Rodríguez Guerrero, José, «El Manuscrito 7443 de la Biblioteca Nacional de España. Identificación de su origen, autor y contenidos», *Azogue*, 5 (2002-2007 [© 2007]), pp. 57-69.
— y Pedro Rojas García, «La *Chymica* de Richard Stanihurst en la Corte de Felipe II», *Azogue*, 4 (2001), <http://www.revistaazogue.com>.
Rodríguez Marín, Francisco, «Felipe II y la Alquimia», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 90 (1927), pp. 427-444.
Rodríguez Puértolas, Julio (ed.), *Poesía crítica y satírica del siglo XV*, Madrid, Castalia, 1981.
Rodríguez-Velasco, Jesús D., *Ciudadanía, soberanía monárquica y caballería: Poética del orden de caballería*, Madrid, Akal, 2009.
—, «Diabólicos quirógrafos, o cómo creer la piel de un animal muerto», *El Cronista del Estado Social y Democrático de Derecho*, 40 (noviembre 2013) [= monográfico *Literatura medieval y Derecho*], pp. 38-47.
Roediger, H. L., y K. B. McDermott, «Creating false memories: Remembering words that were not presented in lists», *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory and Cognition*, 21 (1995), pp. 803-814.
Roisse, Philippe, «La *Historia del Sello de Salomon* en los Libros plúmbeos: Estudio, edición crítica y traducción comparada», en *Los Plomos del Sacromonte; Invención y tesoro*, ed. Manuel Barrios Aguilera y Mercedes García-Arenal, Valencia, Universitat; Granada, Universidad; Zaragoza, Universidad (Biblioteca de Estudios Moriscos, 1), 2006, pp. 141-171.
Roitman, Gisela, «La Celestina en el espejo: miradas de otros y miradas del Otro. Las relaciones sociales de producción dentro de la estrategia discursiva de Fernando de Rojas», en *Actas del III Congreso Internacional CELEHIS de Literatura española, latinoamericana y argentina, Mar del Plata, 7,8 y 9 de Abril de 2008* [cd-rom], Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2008.
Rojo, Anastasio, «Brujería, ocultismo y medicina en el Siglo de Oro», *Edad de Oro*, 27 (2008), pp. 267-293.
—, «Más curanderas que brujas», en *Espejo de brujas: Mujeres transgresoras a través de la historia*, M.ª Jesús Zamora y Alberto Ortiz (eds.), Madrid, Abada, 2012, pp. 315-334.
Roob, Alexander, *Alchemy and Misticism: The Hermetic Museum*, Köln, Taschen, 1997.
Roques, René, *L'univers dionysien: Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, [Paris], Éditions du Cerf, 1983.
Rosen, Edward, «Was Copernicus a Hermetist?», en *Historical and Philosophical Perspectives of Science*, ed. Roger H. Stuewer, Minneapolis, University of Minnesota Press (Minnesota Studies in the Philosophy of Sicence, 5), 1970, pp. 163-171.
Rosell, Cayetano (ed.), *Poemas épicos*, Madrid, Manuel Rivadeneyra (BAE, 17 y 29), 1851-1854; reed., Madrid, Atlas 1948, 2 vols.
Rossi, Paolo, *Francesco Bacone: Dalla magia alla scienza*, Bari, Giuseppe Laterza, 1957; reed., Torino, Einaudi, 1974; reed. Bolonia, Società editrice il Mulino, 2004.
Roubaud-Bénichou, Sylvia, «Cervantes y el Caballero de la Cruz», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 38 (1990), pp. 522-566.
—, *Le Roman de chevalerie en Espagne: Entre Arthur et Don Quichotte*, Paris, Honoré Champion, 2000.
Roux, Olivier, *Monstres: Une histoire générale de la tératologie des origines à nos jours*, Paris, CNRS, 2008.
Roza Candás, Pablo, «La *carta del muerto*: Testimonios aljamiados y prácticas clandestinas en los rituales funerarios moriscos», en *Aljamías: In memoriam Alvaro Galmés de Fuentes y Iacob M. Hassán*, estudios reunidos por Raquel Suárez García e Ignacio Ceballos Viro, Gijón, Trea (Bibliotheca Arabo-Romanica et Islamica, 8), 2012, pp. 45-74.
Rubio Árquez, Marcial, «Testamentos poéticos burlescos: hacia la definición de un subgénero literario popular», en *La literatura popular impresa en España y en la América colonial: Formas & temas, géneros, funciones, difusión, historia y teoría*, Salamanca, Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas; Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas, 2006, pp. 241-251.
Rubio Marcos, Elías; José Manuel Pedrosa y César Javier Palacios, *Creencias y supersticiones populares de*

la provincia de Burgos. El cielo. La tierra. El fuego. El agua. Los animales, Burgos, Tentenublo, 2007.
Ruffinato, Aldo, «Del diablo-rey al diablo-truhán. Itinerario del pacto diabólico en los mundos posibles de la España medieval», *Cuadernos del CEMyR*, 11 (2003), pp. 35-52.
Ruiz, Javier, «Algunas noticias sobre el *Libro del Juego de las Suertes*, e instrucciones para su consulta», en *Libro del juego de las suertes*, [ed. facs. de la Valencia, Juan Joffre, 1528], Madrid, Miraguano, 1983, pp. III-XXI.
Ruiz Asencio, José Manuel (ed.), *Colección documental del Archivo de la Catedral de León (775-1230): IV (1032-1109)*, León, Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro»; Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Léon; Archivo Histórico Diocesano (Fuentes y Estudios de Historia Leonesa, 44), 1990.
Ruiz Bravo-Villasante, Carmen, *Libro de las utilidades de los animales: Prólogo, traducción y notas*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1980.
Ruiz de Larrínaga, J., «Fray Martín de Castañega y su obra sobre las supersticiones», *Archivo Ibero Americano*, 12 (1952), pp. 97-108.
Ruiz de la Puerta, Fernando, *La cueva de Hércules y el palacio encantado de Toledo*, Madrid, Editora Nacional (Biblioteca de Visionarios, Heterodoxos y Marginados, 21), 1977; reed., Olías del Rey (Toledo), Bremen, 2004.
Ruska, Julius (ed.), *Das Steinbuch des Aristoteles mit literargeschichtlichen Unterschungen nach der arabischen Handschrift der Bibliothèque Nationale*, Heidelber, Carl Winter, 1912.
Russell, Jeffrey B., *Witchcraft in the Middle Ages*, Ithaca NY, Cornell University Press, 1972.
—, *Lucifer: The Devil in the Middle Ages*, Ithaca NY, Cornell University Press, 1984; vers. esp.: *Lucifer: El diablo en la Edad Media*, trad. R. G. Salcedo, Barcelona, Laertes, 1995.
—, *A History of Witchcraft: Sorcerers, Heretics and Pagans*, New York, Thames and Hudson, 1980; vers. esp.: *Historia de la brujería: Hechiceros, herejes y paganos*, trad. B. Moreno, Barcelona, Paidós, 1998.
Russell, Peter E., «La magia: tema integral de *La Celestina*», [1963], vers. rev. en sus *Temas de «La Celestina» y otros estudios: del «Cid» al «Quijote»*, trad. Alejandro Pérez, Barcelona, Ariel, 1978, pp. 241-276; reed. en *Estudios sobre «La Celestina»*, coord. Santiago López-Ríos Moreno, Madrid, Istmo, 2001, pp. 281-311.
Ryan, Michael A., *A Kingdom of Stargazers: Astrology and Authority in the Late Medieval Crown of Aragon*, Ithaca, Cornell University Press, 2011.
Sáenz-Badillos, *Ángel*, *Historia de la lengua hebrea*, Sabadell, Ausa (Estudios Orientales, 2), 1988.
— y Judit Targarona Borrás, *Diccionario de autores judíos (Sefarad, siglos X-XV)*, Córdoba, El Almendro, 1988.
Safranski, Rüdiger, *Das Böse oder Das Drama der Freiheit,* München [*et al.*], Hanser, 1997; vers. esp.: *El mal, o el drama de la libertad*, trad. Raúl Gabás, Barcelona, Tusquets, 2000.
Sainéan, Lazare, «Notes d'étymologie romane: Troisième série», *Zeitschrift für romanische Philologie*, XXXI (1907), pp. 257-281.
Sala Molins, Luis, «Introducción» a Nicolau Eimeric y Francisco Peña, *El manual de los inquisidores por el hermano Nicolau Eimeric, dominico. Con Comentarios de Francisco Peña doctor en derecho canónico y en derecho civil. Aviñón, 1376. Roma, 1578*, Barcelona, Muchnik Editores, 1983, pp. 9-52.
Salamanca Ballesteros, Alberto, *Monstruos, ostentos y hermafroditas*, Granada, Universidad, 2007.
Salas Ausens, José A., «Una población reducida», en *Historia de Aragón, 7: Fernando el Católico. La monarquía de los Austrias: Carlos I y Felipe II*, Zaragoza, Guara, 1987, pp. 19-48.
Sales Dasí, Emilio José, «La dueña traidora: venganzas y secuestros en las continuaciones del *Amadís de Gaula*», *Medievalia*, 32-33 (2001), pp. 24-36.
—, «Las continuaciones heterodoxas y ortodoxas del Amadís», *Edad de Oro*, 21 (2002), pp. 117-152.
—, *La Aventura Caballeresca: Epopeya y Maravillas*, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 2004.
—, «La huella troyana en las continuaciones del Amadís de Gaula», *Troianalexandrina: Anuario sobre literatura medieval de materia clásica*, 6 (2006), pp. 9-32.
—, «De nuevo sobre Troya y los libros de caballerías: "Aunque tantos años son passados, bien creo aún no será en el mundo de tan grandes hechos perdida la memoria"», *Troianalexandrina: Anuario sobre literatura medieval de materia clásica*, 9 (2009), pp. 33-61.
—, *La tradición troyana en las «Sergas de Esplandián»* [e-book], México, Destiempos, 2011.
Salles, Catherine, «Magie: Rome Antique», en *DCE*, 1998, pp. 787*a*-791*b*.
Sallmann, Jean-Michel, *Les sorcières, fiancées de Satan*, Paris, Gallimard (Découvertes: Traditions, 57), 1989.
Salvador Miguel, Nicasio; Santiago López-Ríos y Esther Borrego Gutiérrez (eds.), *Fantasía y literatura en la Edad Media y los Siglos de Oro*, Madrid, Iberoamericana; Frankfurt-am-Main, Vervuert; Pamplona, Universidad de Navarra, 2004.
San José Lera, Javier (ed.), fray Luis de León, *De los nombres de Cristo*, Barcelona, Centro para la Edición de

los Clásico Españoles; Galaxia Gutenberg (Biblioteca Clásica), 2008.
Sánchez, Tomás Antonio (ed.), *Colección de poesías castellanas anteriores al siglo XV*, Madrid, A. de Sancha, 1779-1790, 4 vols.
Sánchez Álvarez, Mercedes, *El manuscrito misceláneo 774 de la Biblioteca Nacional de París. Leyendas, itinerarios de viajes, profecías sobre la destrucción de España y otros relatos moriscos*, Madrid, Gredos (Colección de Literatura Española Aljamiado-Morisca, 5), 1982.
Sánchez Cantón, Francisco Javier, *La librería de Juan de Herrera*, Madrid, CSIC, 1941.
Sánchez Gómez, Julio, «Magia, astrología y ocultismo entre los mineros del siglo XVI», *Studia Historica: Historia Moderna*, 6 (1988), pp. 339-350.
Sánchez León, María Luisa (dir.), *Religions del món antic: La màgia. V cicle de conferències, Palma, del 14 d'octubre al 2 de desembre de 2004*, Palma [de Mallorca], Fundació «Sa Nostra»; Universitat de les Illes Balears, 2006.
Sánchez Lora, José Luis, «Claves mágicas de la religiosidad barroca», en *Religiosidad popular, II,* ed. L. C. Álvarez Santaló [*et al.*], Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 125-145.
Sánchez Ortega, M.ª Helena, *Ese viejo diablo llamado amor: La magia amorosa en la España moderna*, Madrid, UNED, 2004.
Sánchez Pérez, José Augusto, «*Libro del Tesoro*, fasamente atribuido a Alfonso el Sabio», *Revista de Filología Espñaola*, vol. XIX (1932), pp. 158-180.
—, *Supersticiones españolas*, Madrid, Saeta, 1948.
Sánchez Zamarreño, Antonio (ed.), Fray Luis de León, *De los nombres de Cristo*, Madrid, Espasa-Calpe (Austral, 190), 1991.
Santiago Fernández, Javier de, *La moneda castellana del siglo XVII: Corpus legislativo*, Madrid, Ed. Complutense, 2008.
Sanz Hermida, Jacobo, «La literatura de fascinación española en el siglo XVI», en *Estado actual de los estudios sobre el Siglo de Oro*, ed. Manuel García Martín, Salamanca, Universidad (Estudios Filológicos, 252), 1993, vol. II, pp. 957-966.
—, «La función mágica del anillo en el Amadís de Gaula», en *Actas del III Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Salamanca, 3 al 6 de octubre de 1989)*, ed. M.ª Isabel Toro Pascua, Salamanca, Biblioteca Española del Siglo XV, 1994, vol. II, pp. 933-940.
Sarmati, Elisabetta, *Le critiche ai libri di cavalleria nel cinquecento spagnolo (con uno sguardo sul seicento): Un'analisi testuale*, Pisa, Giardini Editori, 1996.
Savage-Smith, Emilie (ed.), «Islamic Magical Texts vs. Magical Artefacts», *Societas Magica Newsletter*, 11 (Fall 2003), pp. 1-6.
— (ed.), *Magic and Divination in Early Islam*, Aldershot, Ashgate Variorum (The Formation of the Classical and Islamic World, 42), 2004.
Savedow, Steve (trad.), *Sepher Rezial Hemelach* [sic]*: The Book of the Angel Rezial*, York Beache (Maine), Samuel Wiser, 2000.
Savelli, Rodolfo, «La censura dei libri di diritto nella seconda metà del Cinquecento», en *A Ennio Cortese*, scritti promossi da Domenico Maffei e raccolti a cura di Italo Birocchi [*et al.*], Roma, Il Cigno, 2001, vol. III, pp. 226-250.
Shactman, Noah, «They Cracked This 250-Year-Old Code, and Found a Secret Society Inside», *Wired*, (16 November 2012), <http://tinyurl.com/069db6n>.
Schacter, Daniel L., *The Seven Sins of Memory: How the Mind Forgets and Remembers*, Boston, Houghton Mifflin Harcourt, 2001.
Schevill, Rudolph, *Ovid and the Renaissance in Spain,* Berkeley, University of California Press, 1913.
Schmidt, Ludwig, *Katalog der Hanschriften der sächsischen Landesbibliothek zu Dresden: Dritter Band*, korrigierte und verbesserte Neueausgabe, Dresden, Sächsische Landesbibliothek, 1982.
Schmitt, Jean-Claude, *Les superstitions*, Paris, Eds. du Seuil, 1988; vers. esp.: *Historia de la superstición*, trad. Teresa Clavel, Barcelona, Crítica, 1992.
Schökel, Luis Alonso, *Diccionario bíblico hebreo-español*, ed. Víctor Morla y Vicente Collado, Madrid, Trotta, 1994 (reimp. 2008).
Scholem, Gershom G., *La kabbale et sa symbolique*, trad. Jean Boesse, Paris, Payot, 1966; reed., Paris, Payot & Rivages, 2003.
—, *Kabbalah*, Jerusalem, Keter (Library of Jewish Knowledge), 1974.
—, «Kabbalah», en *EJ²*, 2007, vol. XI, pp. 585*a*-677*b* [= 2007*a*].
—, «Raziel», en *EJ²*, 2007, vol. XVII, pp. 128*b*-129*a* [= 2007*b*].
—, «Yeẓirah, Sefer», en *EJ²*, 2007, vol. XXI, pp. 328*a*-331*b* [= 2007*c*].

Schwab, Moïse, *Vocabulaire de l'angélologie, d'aprés les manuscrits hébreux de la Bibliothèque nationale*, Paris, Imprimerie Nationale (Extrait des Mémoires présentés à l'Académie des inscriptions et belles-lettres, 1re série, tome X, 2e partie.), 1897.

Schumacher, Stephan, y Gert Woerner (comp.), *Diccionario de la sabiduría oriental: Budismo, hinduismo, taoísmo, zen*, vers. esp. y adapt. Julio Balderrama, Barcelona; Buenos Aires, Paidós, 1993.

Sebastián, Santiago, *Alquimia y emblemática: La Fuga de Atalanta de Michel Maier*, Madrid, Tuero, 1989.

Seco, Manuel; Olimpia Andrés y Gabino Ramos, *Diccionario fraseológico documentado del español actual: Locuciones y modismos españoles*, col. Carlos Domínguez, Madrid, Aguilar, 2004.

—, — y —, *Diccionario del español actual*, 2.ª ed., Madrid, Aguilar, 2011, 2 vols.

Secret, François, «Les debuts du kabalisme chrétien en Espagne et son histoire à la Renaissance», *Sefarad*, 17 (1957), pp. 36-48.

—, «Pedro Ciruelo, critique de la kabbale et de son usage par les chrétiens», *Sefarad*, 19 (1959), pp. 48-77.

—, *La kabbala cristiana del Renacimiento*, trad. I. Gómez de Liaño y T. Pollán, Madrid, Taurus, 1979.

Séd, Nicolas, «L'alchimie et la sciencie sacrée des lettres: notes sur l'alchimie juive à propos de l'*Ésh meṣareph*», *en Kahn y Matton (649-548 :1995).*

Sedakova, O. A., *Slovar' trudnyx slov iz bogosluženija: Tserkovnoslavjano-russkie paronimy*, Moskvá, Grekolatinskij Kabinet Ju. A. Šičalina, 2008.

Segonds, Alain Philippe. «Tycho Brahe et l'alchimie», en Margolin y Matton (1993: 365-378).

Seliščev, A. M., *Staroslavjánskij jazyk*, Moskvá, Gosudarstvénnoe Učebno Pedagogičéskoe Izdátel'stvo Ministerstva Prosveščénija RSFSR, 1951-1952, 2 vols.; reimp. Moskvá, Izd. URSS; Moskovskij Gosudarstvennyj Universitet imeni M. V. Lomonosova (Klasičeskij Universitetskij Učebnik), 2005, 2 t. en 1 vol.

Senabre, Ricardo, «La novela pastoril», en *Literatura y público*, Madrid, Paraninfo, 1987, pp. 84-97.

—, «La novela pastoril», en *La ficción novelesca en los Siglos de Oro y la literatura europea*, ed. M. C. Buitrago Gómezy R. Senabre, Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia, 1995, pp. 73-89.

Severin, Dorothy S., «Celestina and the magical empowerment of women», *Celestinesca*, 17 (1993), pp. 9-28.

—, *Witchcraft in Celestina,* London, Department of Hispanic Studies, Queen Mary and Westfield College (Papers of the Medieval Hispanic Research Seminar, 1), 1995.

—, «Mena's maga, Celestina's Spell and Cervantes' witches», *Donaire*, 13 (1999), pp. 36-38.

—, «Two Fifteenth-Century Spanish Conjurations and their Relationship to Lucan's *Pharsalia* VI», in *Magic and the Classical Tradition*, ed. Charles Burnett y W. F. Ryan, London, Warburg Institute (Colloquia, 7); Turin, Nino Aragno Editore, 2006, pp. 213-222.

Sevilla, Florencio, «Amor, magia y tiempo en *La Celestina*», *Celestinesca*, 33 (2009), pp. 173-214.

Sierra Sangüesa, Octavio, *Vocabulario general de las Cinco Villas de Aragón*, Ejea de los Caballeros (Zaragoza), Centro de Estudios de las Cinco Villas, IFC, 2003.

Siles Artes, José, *El arte de la novela pastoril*, Valencia, Albatros, 1972.

Simón Díaz, José, *Jesuitas de los siglos XVI y XVII: escritos localizados*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1975, pp. 332-337.

Shatzmiller, Joseph, y Frédéric Chartrain, *Justice et injustice au début du XIVe siècle: L'enquête sur l'archevêque d'Aix et sa renonciation en 1318, avec le texte de l'enquête établi et annoté*, Rome, École Française de Rome (Sources et Documents d'Histoire du Moyen Âge, 2), 1999.

Skeat, T. C., «An early medieval 'Book of Fate': The *Sortes XII Patriarcharum*», *Mediaeval and Renaissance Studies*, 3 (1954), pp. 41-54.

Skinner, Stephen, «Forewrod», en Karr y Skinner (2010: 13-23).

Smith, Andrew, *Plotinus, Porphyry and Iamblichus: Philosophy and Religion in Neoplatonism*, Aldershot; Ashgate Variorum (Collected Studies, 979), 2011.

Soden, Wolfram von (ed.), *Akkadisches Handwörterbuch*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1965-1981, 3 vols.

Solana Segura, Carmen, «Casandrina *vs* Roselia: Dos modelos de enamoradas celestinescas», *Lemir*, 12 (2008), pp. 19-30.

—, «Hacia una datación de la *Tragicomedia de Polidoro y Casandrina*: datos históricos e influencias literarias», *Celestinesca*, 33 (2009), pp. 217-231.

Solís, Carlos, *La medicina magnética: Del ungüento armario al polvo simpático de Kenelm Digby*, México, FCE, 2011.

Sommervogel, Carlos, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, nueva ed. por Aloys De Backer, tablas e índices por Pierre Bliard, Bruxelles, Oscar Schepens; Paris, Alphonse Picard, 1890-1932, 12 vols.

Soriano, Cristina, «La metáfora conceptual», en Iraide Ibarretxe-Antuñano y Javier Valenzuela (dirs.), *Lingüística cognitiva*, Madrid, Anthropos, 2012, pp. 97-121.

Souviron López, Begoña, *La mujer en la ficción arcádica: Aproximación a la novela pastoril española*, Madrid, Iberoamericana; Frankfurt am Main, Vervuert, 1997.
Spitzer, Leo, «La Profecía del Tajo de fray Luis de León», en *Estilo y estructura en la literatura española*, Barcelona, Crítica, 1980, pp. 195-122; reimp. parcial en *Historia y crítica de la literatura española*, vol. 2, tomo 1: *Siglos de Oro, Renacimiento*, Barcelona, Crítica, 1980, pp. 405-409.
Stachowski, Kamil, «*Wampir* na rozdrożach: Etymologia wyrazu *upiór* ~ *wampir* w językach słowiańskich», *Rocznik Slawistyczny*, LV (2005), pp. 73-92.
Stamm, Anne, «Magie: Afrique Subnigérienne», en *DCE*, 1998, pp. 767*a*-768*b*.
Starobinski, Jean, *La posesión demoníaca: Tres estudios*, Madrid, Taurus, 1976.
Steingass, F. *A Comprehensive Persian-English Dictionary*, London: Sampson Low, Marston & Co., 1892; reimp., New Delhi; Madras: Asian Educacional Servicies, 2003.
Stephens, Walter, *Demon Lovers: Witchcraft, Sex, and the Crisis of Belief*, Chicago; London, The University of Chicago Press, 2002.
Stolte, David, «Experts determine age of book 'nobody can read'», *Phys.org News*, 10.02.2011, <http://tinyurl.com/p5cacjn>.
Suárez Pallasá, Aquilino, «C. Asinius Pollio en el *Amadís de Gaula*», *Stylos* (1994), pp.173-178.
—, «La *Historia Regum Britanniae* de Geoffrey de Monmouth, fuente del *Amadís de Gaula* primitivo: Perspectiva onomástica de la cuestión», en Orduna *et al.* (2006: 11-69).
Sullivan, Henry W. «The Beyond in the Here-and-Now: Passing through Purgatory in *Don Quixote, Part two*», *Crítica Hispánica*, XV,1 (1993) [= monográfico *The Occult Arts in the Golden Age*, ed. Frederick A. de Armas], pp. 63-84.
Swietlicki, Catherine, *Spanish Christian Cabala: The works of Luis de León, Santa Teresa de Jesús, and San Juan de la Cruz*, Columbia, University of Missouri Press, 1986.
—, «Luis de León y el enredo de las letras sagradas: Descifrando el significado de *De los nombres de Cristo*», *Bulletin Hispanique*, 89 (1987), pp. 5-25.
Tamez, Elsa, e Irene W. de Foulkes, *Diccionario conciso griego-español del Nuevo Testamento*, [San José (Costa Rica) *et alibi*], Sociedades Bíblicas Unidas; Ed. Caribe, 1978.
Tangir, Osvaldo, «Estudio preliminar», en Heinrich Krämer y Jacobus Sprenger, *Malleus maleficarum = El martillo de los brujos*, Barcelona, Círculo Latino, 2005, pp. 5-41.
Tardieu, Michel; Anna van den Kerchove, Michela Zago (eds.), *Noms barbares I: Formes et contextes d'une pratique magique*, Turnhout (Bibliothèque de l'École des Hautes Études: Sciences religieuses, 162), Brepols, 2013.
Targarona, Judith, *Millôn 'ibrî-safardî = Diccionario hebreo-español*, Barcelona, Ríopiedras, 1995.
Tausiet, María, *Un proceso de brujería abierto en 1591 por el Arzobispo de Zaragoza (contra Catalina García, vecina de Peñarroya)*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico» (Fuentes Históricas Aragonesas, 17), 1988.
—, «Le sabbat dans les traités espagnols sur la superstition et la sorcellerie aux XVIe et XVIIe siècles», en Jacques-Chaquin y Préaud (1993: 259-280); vers. esp.: «La imagen del sabbat en la España de los siglos XVI y XVII a través de los tratados sobre brujería y superstición», *Historia Social*, 17 (1993), pp. 3-20.
—, «*El toque de Alquimia*: un método casi infalible dedicado a Felipe II por Richard Stanyhurst», en Javier Campos y Fernández Sevilla (dir.), *La Ciencia en el Monasterio del Escorial,* Madrid, Ediciones Escurialenses, 1994, vol. I, pp. 527-558.
—, «Comadronas-brujas en Aragón en la Edad Moderna: Mito y realidad», *Manuscrits*, 15 (1997), pp. 377-392.
—, «Brujería y metáfora: el infanticidio y sus traducciones en Aragón (s. XVI-XVII)», *Temas de Antropología Aragonesa*, 8 (1998), pp. 61-83.
—, «Magia y brujería en la época de los trovadores», *Mot so razo*, 2 (2003), pp. 21-37.
—, *Ponzoña en los ojos: Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2000; reed. Madrid, Turner, 2004 [= 2004*a*].
—, «Avatares del mal: el diablo en las brujas», en Tausiet y Amelang (2004: 45-66) [= 2004*b*].
—, *Abracadabra Omnipotens: Magia urbana en Zaragoza en la Edad Moderna*, Madrid, Siglo XXI, 2007.
—, «"Por el sieso y la natura": Una lectura literaria de los procesos por brujería», *Edad de Oro*, 27 (2008), pp. 339-364.
—, «La batalla del bien y el mal: *Patrocinio de ángeles y combate de demonios*», *Hispania Sacra*, 61.123 (enero-junio 2009), pp. 125-146 [= 2009*a*].
—, «Healing Virtue: *Saludadores* versus Witches in Early Modern Spain», *Medical History: Supplement*, 29; (2009), pp. 40-63, <http://tinyurl.com/oxevw32> [= 2009*b*].

—, «Brujería y Eucaristía: el aquelarre como antivisión», en Usunáriz (2012: 66-89).
— y James S. Amelang (eds.), *El diablo en la Edad Moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2004.
Taylor, René, *Arquitectura y magia: Consideraciones sobre la idea de El Escorial*, Madrid, Siruela (La biblioteca sumergida, 2), 1992; reed., Madrid, Siruela (La biblioteca azul: Serie menor, 21), 2006.
Tester, Jim, *A History of Western Astrology*, Woodbridge (Suffolk), The Boydell Press, 1987 (reimp. 1996); vers. esp.: *Historia de la astrología occidental*, trad. L. Aldrete, México; Madrid, Siglo XXI, 1990.
Théry, Julien, y Jean-Patrice Boudet, «Le procès de Jean XXII contre l'archevêque d'Aix Robert de Mauvoisin (1317-1318): astrologie, arts prohibés et politique», *Cahiers de Fanjeaux*, 45 (2012) [= monográfico *Jean XXII et le Midi*], pp. 159-235.
Thieulin-Pardo, Hélène, «La représentation du pécheur au Moyen Âge : de la pénitence canonique aux manuels de confession», en Augustin Redondo (dir.), *Les représentations de l'Autre dans l'Espace ibérique et ibéro-américain*, Paris, Presses de la Sorbonne-Nouvelle (Cahiers de l'UFR d'Etudes Ibériques et Latino-Américaines, 9), 1993, vol. II, pp. 51-60.
Thompson, Colin P., *The Strife of Tongues: Fray Luis de Leon and the Golden Age of Spain*, Cambridge, Cambridge University Press (Cambridge Iberian and Latin American Studies: Literature and Literary Theory), 1988; vers. esp., *La lucha de las lenguas: Fray Luis de León y el Siglo de Oro en España*, trad. M.ª Isabel Sáinz-Ezquerra, Salamanca, Junta de Castilla y León (Estudios de Lengua y Literatura), 1995.
Thompson, Stith, *Motif-index of folk-literature: A classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books and local legends*, ed. rev., Bloomington; London, Indiana University Press; Conpenhagen, Rosenkilde & Bagger, 1955-1958 (reimp. 1966), 6 vols.
Thorndike, Lynn, *A History of Magic and Experimental Science*, New York, Columbia University Press, 1923-1968, 7 vols.
Todorov, Tzvetan, *La vocación literaria del pensamiento histórico en América*, Madrid, Gredos, 1982.
Toro-Garland, Fernando, «Celestina, hechicera clásica y tradicional», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 60 (1964), pp. 438-445.
Torquemada Sánchez, María Jesús, *La Inquisición y el diablo: supersticiones en el siglo XVIII*, Sevilla, Universidad, 2000.
—, «La calificación de los escritos sobre magia en el siglo XVIII: la *dissertatio De magia* de P. J. 'Regier'», en *Inquisición y censura: El acoso a la inteligencia en España*, coord. Enrique Gacto Fernández, Madrid, Dikynson, 2006, pp. 527-549.
—, «¡Esto es cosa de brujas!», *Cuadernos de Historia del Derecho*, Extra 2 (2010), pp. 659-676.
—, «Doscientos azotes y pena de destierro», en Zamora y Ortiz (2012: 353-370).
—, «El divino defensor: ordalías y mujeres en los fueros medievales castellanos», en *Historia de la abogacía española*, ed. Santiago Muñoz Machado, Madrid, Thomson-Reuters-Aranzadi, [en prensa].
Torres-Alcalá, Antonio, «Don Enrique de Villena: La historia de un mito», *Hispania*, XLIII (1983), pp. 515-530 [= 1983*a*].
—, *Don Enrique de Villena: Un mago en el dintel del Renacimiento*, Madrid, Eds. José Porrúa Turanzas, 1983 [= 1983*b*].
Trachtenberg, Joshua, *Jewish Magic and Superstition. A Study in Folk Religion,* New York, Berhmans' Jewish Book House, 1939; reprinted with a foreword by Moshe Idel, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004.
Tradigo, Alfredo, *Icone e Santi d'Oriente*, Milano, Mondadori Electa (I Dizionari dell'Arte), 2004.
Trésor de la Langue Française informatisé, Nancy, Université de Nancy; CNRS; ATILF, 2004, <http://atilf.atilf.fr/>.
Trujillo, José Ramón, «Magia y maravillas en la materia artúrica hispánica. Sueños, milagros y bestias en la *Demanda del Santo Grial*», en Lucía y Marín (2008: 789-818).
Urdanoz, Teofilo (ed.), *Obras de Francisco de Vitoria: Relecciones Teológicas*, Madrid, Ed. Católica (BAC, 198), 1960.
Usunáriz, Jesús M.ª (ed.), *Akelarre: la caza de brujas en el Pirineo (siglos XIII-XIX): Homenaje al profesor Gustav Henningsen*, [Donosti], Eusko Ikaskuntza - Sociedad de Estudios Vascos (*Revista Internacional de Estudios Vascos*: Cuadernos, 9), 2012.
Valbuena, Manuel de, *Diccionario universal español-latino*, Madrid, Imprenta Nacional, 1822.
Valbuena Prat, Ángel, *Historia de la Literatura Española*, vol. II: *Renacimiento*, 9.ª ed. ampliada y puesta al día por Antonio Prieto, Barcelona, Gustavo Gili, 1981.
Valente, Michaela, «Witchcraft (15th-17th centuries)», en *DGWE*, 2006, pp. 1174*b*-1177*b*.
Valsalobre, Pep, «Una cort italianitzant a València: Notes sobre la recepció d'Ariosto a Espanya», *Quaderns d'Italià*, 10 (2005), pp. 219-241.

Valverde Sánchez, Mariano (trad. y nn.), Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, introd. Carlos García Gual, Madrid, Gredos (Biblioteca Básica Gredos, 38), 2000.
Van Dijk, Teun A., «La pragmática de la comunicación literaria», en *Pragmática de la comunicación literaria*, ed. J. A. Mayoral, Madrid, Arcolibros, 1987, pp. 171-194.
Varey, John E., «Calderón y sus trogloditas», en su *Cosmovisión y escenografía: El teatro español en el Siglo de Oro*, Madrid, Castalia, 1987, pp. 249-261.
Vargas Díaz-Toledo, Aurelio, «Huellas del *Amadís* en Francia (las fiestas celebradas en Châtellerault, en 1541, con motivo de la boda de Jeanne d'Albret y Guillaume de la Marck)», en Lucía y Marín (2008: 819-834).
Vargas Montes, Paloma, «Fray Diego Durán: evangelizador, narrador y etnógrafo», en *«Festina lente»: Actas del II Congreso Internacional de Jóvenes Investigadores del Siglo de Oro*, ed. C. Mata, A. J. Sáez y A. Zúñiga, Pamplona, GRISO, Universidad de Navarra (Biblioteca Áurea Digital, 17), 2013, pp. 473-480 [= 2013*a*].
—, *Contribución a la etnohistoria de México: Edición crítica del Libro de los ritos (1579) de Diego Durán (OP), cronista novohispano*, tesis doctoral inédita, Pamplona, Universidad de Navarra; París, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2013 [= 2013*b*].
Vasmer, Max [= Макс Фасмер], *Étimologičeskij slovar' rússkogo jazyká*, ed. O. N. Trubačov, rev. B.A. Larin. Moskvá, Progress, 1964-1973; reimp., Moskvá: Asterl', 2007, 4 vols.
Vasoli, Cesare, *Le filosofie del Rinascimento*, a cura di P. C. Pissavino, Milano, Bruno Mondadori, 2002.
Vázquez, Miguel Ángel, *Desde la penumbra de la fosa: La concepción de la muerte en la literatura aljamiado-morisca,* Madrid, Trotta, 2007.
Vázquez Hoys, Ana María, *Arcana magica: Diccionario de símbolos y términos mágicos*, Madrid, UNED, 2003.
Vega, María José, «El fin del mundo en los libros de prodigios: milenarismo y literatura propagandística en la Reforma europea», en *En pos del tercer milenio. Apocalíptica, mesianismo, milenarismo e historia. Actas de las XI Jornadas de Estudios Históricos*, ed. Ángel Vaca *et al.*, Salamanca, Universidad, 2000, pp. 103-135.
—, *Los libros de prodigios en el Renacimiento*, Bellaterra, Seminario de Literatura Medieval y Humanista; CECE; Universidad Autónoma de Barcelona, 2002.
—, «Idea de la épica en la España del Quinientos», en Vega y Vilà (2010: 103-135).
—, «A(na)logon: maravilla e irracionalidad en la teoría de la épica del siglo XVI», en *Estudios sobre la tradición épica occidental (Edad Media y Renacimiento)*, ed. L. Vilà, Madrid, Instituto de Estudios Clásicos Lucio Anneo Séneca, Universidad Carlos III; Bellaterra, Seminario de Poética del Renacimiento, Universitat Autònoma de Barcelona, 2011, pp. 141-161.
— y Lara Vilà (eds.), *La teoría de la épica en el siglo XVI: (España, Francia, Italia y Portugal)*, Vigo, Academia del Hispanismo, 2010.
Vega Vega, M.ª del Mar, «La hechicera grecolatina: aspectos generales», en Peláez (2002: 225-232).
Veenstra, Jan R., «Honorius and the Sigil of God: The *Liber iuratus* in Berengario Ganell's *Summa sacre magice*», en Fanger (2012: 151-191).
Verdú Vicente, Francisco Tomás, *Astrologia y hermetismo en Miguel Servet*, València, Universitat, 2004, 2 vols., <http://tinyurl.com/qfojz4x>.
—, *Miguel Servet: Astrología, hermetismo, medicina*, Villafranca del Penedés, Erasmus Eds., 2008.
Vian Herrero, Ana, «El pensamiento mágico en *Celestina*: Instrumento de lid o contienda», *Celestinesca*, 14.2 (1990), pp. 40-91.
—, «Transformaciones del pensamiento mágico: El conjuro amatorio en *La Celestina* y en su linaje literario», en *Cinco siglos de Celestina: Aportaciones interpretativas*, ed. Rafael Beltrán y José Luis Canet, Valencia, Universidad, 1997, pp. 209-238.
Vicente García, Luis Miguel, «De la confrontación entre la astrología y el primer cristianismo al aprovechamiento de los arquetipos astrológicos por el humanismo cristiano», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 11 (2004), pp. 227-242.
—, *Estrellas y astrólogos en la literatura medieval española*, Madrid, Laberinto (Arcadia de las Letras, 32), 2006.
—, «La astrología cristianizada en la poesía de Fray Luis de León», *Revista Agustiniana*, 48.146 (2007), pp. 307-332.
—, «Leer en el cielo: Astrólogos literarios de Imperial a Cervantes», *Edad de Oro*, 27 (2008), pp. 365-409.
—, «Lope y la polémica sobre astrología en el Seiscientos», *Anuario Lope de Vega*, 15 (2009), pp. 219-243.
—, «El engarce de la astrología en el pensamiento humanista: El hilo cortado», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 18 (2011), pp. 193-210.
—, «Lope de Vega como astrólogo: Su horóscopo de Felipe IV para las justas poéticas toledanas de 1605 y el

suyo propio en *La Dorotea», en La dinastía de los Austria: Las relaciones entre la Monarquía Católica y el Imperio*, coord. J. Martínez Millán y . González Cuerva, Madrid, Polifemo, 2011, vol. III, pp. 1929-1946.

—, «Torres Villarroel: El canto del cisne de la Astrología culta», *Edad de Oro*, 31 (2012), p. 369.

—, «Brujas, hechiceras, magas y cortesanas en Cervantes: Las caras de Venus Pandemo», en Zamora Calvo y Ortiz (2012: 385-398).

Vickers, Brian (ed.), *Occult & Scientific Mentalities in the Renaissance,* Cambridge, Cambridge University Press, 1984; vers. esp.: *Mentalidades ocultas y científicas en el Renacimiento*, Madrid, Alianza, 1990.

Vidal, Jean-Marie (ed.), *Bullaire de l'Inquisition française au XIVe siècle et jusquà la fin du Grand Schisme*, Paris, Letouzey et Ané, 1913.

Vidal Navarro, Jesús, «*Este barco... me está llamando*. La famosa aventura del barco encantado, un episodio de magia caballeresca en el Quijote», en *Tus obras los rincones de la tierra descubren: Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas. Alcalá de Henares, 13 al 16 de diciembre de 2006*, ed. A. Dotras Bravo [*et al.*], Madrid, Asociación de Cervantistas; Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 2008, vol. I, pp. 757-773.

Vilà, Lara, *Épica e imperio: Imitación virgiliana y propaganda política en la épica española del siglo XVI*, tesis doctoral inédita, Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona, 2001.

—, «Épica y poder en el Renacimiento: Virgilio, la alegoría histórica y la alegoría política», en Vega y Vilà (2010: 23-59).

—, «De Roncesvalles a Pavía: Ariosto, la épica española y los poemas sobre Bernardo del Carpio», *Criticón,* 115 (2012) [= monográfico *La poesía épica en el Siglo de Oro*, coord. Rodrigo Cacho Casal], pp. 45-65.

Viladrich, Mercè, «Un conjunto documental misceláneo árabe-aljamiado-morisco de l'Arxiu Històric de la Ciutat de Barcelona», *Aljamía*, 17 (2005), pp. 140-142.

—, «Fablamiento del Alcorán», en Mateos y Villaverde (2010: 189*a*-190*a*).

Villanueva, Darío, *Teorías del realismo literario*, Madrid, Biblioteca Nueva (Estudios Críticos de Literatura, 11), 2004.

Villapún Sancha, Mariano, *La moral católica*, Madrid, el autor, 1957.

Villaverde Amieva, Juan Carlos, «Recetarios mágicos aljamiado moriscos», en *Alle radici dell'Europa: Mori, giudei e zingari nei Pasei del Mediterraneo occidentale. Volumen II: secoli XVII-XIX*, ed. Felice Gambin, Firenze, SEID, 2010, pp. 293-318.

Villegas, Marcelino (trad.), Abul-Casim Maslama Ben Ahmed [*sic*], *Picatrix: El fin del sabio y el mejor de los dos medios para avanzar*, Madrid, Editora Nacional (Biblioteca de Visionarios, Heterodoxos y Marginados, 20), 1982.

Villeneuve, Roland, *Dictionnaire du diable*, Paris, Omnibus, 1998.

Vitebsky, Piers, *The shaman: Voyages of the soul from the Arctic to the Amazon*, London, Duncan Baird; Boston, Little Brown, 1995; vers. esp.: *Los chamanes: El viaje del alma; fuerzas y poderes mágicos; éxtasis y curación*, trad. Mónica Rubio, Colonia, Taschen (Evergreen), 2001.

Vives, José (ed.), *Concilios visigóticos e hispanorromanos*, col. Tomás Marín Martínez y Gonzalo Martínez Diez, Barcelona, Instituto Enrique Flórez, CSIC (España cristiana: Textos, 1), 1963).

Wagensberg, Jorge, *A más cómo, menos por qué: 747 reflexiones con la intención de comprender lo fundamental, lo natural y lo cultural*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2006.

Walde, A., y J. B. Hofmann, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, 5.ª ed., Heidelberg, Carl Winter, 1965 (reimp. 1982), 3 vols.

Walker, C. B. F., «Cuneiform», en en *Reading the Past: Ancient Writing from Cuneiform to Alphabet*, introd. J. T. Hooker, London, British Museum, 1990, pp. 15-73.

Walker, Daniel Pickering, *Spiritual and demonic magic from Ficino to Campanella* London, The Warburg Institute, 1958.

Walsh, James J., «Pope John XXII and the Supposed Bull Forbidding Chemistry», *Medical Library and Historical Journal*, 3.4 (1905), pp. 248-263.

Walter, Philippe, *Mythologie chrétienne: Rites et mythes du Moyen Âge*, Paris, Entente, 1992; nueva ed., *Mythologie chrétienne: Fêtes, rites et mythes du Moyen Age*, Paris, Imago, 2003; vers. esp.: *Mitología cristiana: Fiestas, ritos y mitos en la Edad Media*, Buenos Aires, Paidós, 2004.

Waxman, Samuel M., *Chapters on Magic in Spanish Literature*, New York, [Hispanic Society of America]; Paris, [Klincksieck], 1916 [tirada aparte, con pag. propia, de *Revue Hispanique*, 38 (1916), pp. 325-463].

Weightman, John, «On Not Understanding Michel Foucault», *The American Scholar*, 58 (Summer 1989), pp. 383-406; vers. esp.: «No entender a Michel Foucault», trad. Verónica Puertollano, <http://tinyurl.com/ncghl5c>.

Weinberg, Bernard (ed.), *Trattati di poetica e retorica del Cinquecento*, Bari, Laterza, 1970-1974, 4 vols.

Weiss, Robert H. & Kyoungmi Kim, «Metabolomics in the study of kidney diseases», *Nature Reviews Nephrology*, 8 (January 2012), pp. 22-33, <http://tinyurl.com/nnrzx96>.
Westfall, Richard S., «Newton and Alchemy», en Vickers (1984: 315-355).
Whitenack, Judith A., «Don Quixote and the Romances of Chivalry Once Again: Converted *Paganos* and Enamoured *Magas*», *Cervantes*, 13, 1 (1993), 61-91.
Whitmore, Benjamin J., *Trials of the Moon: Reopening the Case for Historical Witchcraft*, Auckland, Briar Books, 2010.
Wilkins, Nigel, *Nicolas Flamel: Des livres et de l'or*, Paris, Imago, 1993.
Williams, C. S., «The *Amadis* Question», *Revue Hispanique*, 21 (1909), pp. 1-167.
Winkler, Hans Alexander, *Siegel und Charaktere in der mohammedanischen Zauberei,* Berlin; Leipzig, Walter de Gruyter (Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients, 7), 1930.
Woodford, Susan. *Images of Myths in Classical Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
Wunenburger, Jean-Jacques, *Le sacré*, Paris, Presses Universitaires de France, 1981.
Yates, Francis Amelia, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition,* London, Reutledge & Kegan Paul, 1964; vers. esp.: *Giordano Bruno y la tradición hermética*, trad. Domènec Bergadá, Barcelona, Ariel (Ariel Filosofía, 3), 1983.
—, *The Art of Memory*, London, Reutledge & Kegan Paul, 1966; vers. esp.: *El arte de la memoria*, trad. I. Gomez de Liaño, Madrid, Taurus, 1974.
—, «The Hermetic tradition in Renaissance Science», en *Art, Science and History in the Renaissance,* ed. C. S. Singleton, Baltimore, Johns Hopkins Pres, 1967, pp. 255-274.
—, *The Rosicrucian Enlightenment*, London, Reutledge, 1972; vers. esp.: *El iluminismo rosacruz*, México, FCE, 1981.
—, *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*, London; New York, Rouledge & Kegan Paul, 1979; reed., London; New York, Rouledge Classics, 2001; vers. esp.: *La filosofía oculta en la época isabelina*, México, Siglo XXI, 1979.
Zaccaria, Raffaella, «Della Porta, Giovambattista», *Dizionario Biografico degli Italiani*, dir. Raffaele Romanelli, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, vol. XXXVII (1989); reed. digital, 2010, <http://tinyurl.com/l5u8wy9>.
Zambelli, Paola, «Pseudoepigrafia e magia secondo l'abbate Johannes Trithemius», dans *Ratio et superstitio: Essays in honor of Graziella Federici Vescovovini*, ed. G. Marchetti, O. Rignani y V. Sorge. Turnhaut, Brepols (Textes et Etudes du Moyen Âge, 24), 2003, pp. 347-368.
—, *White Magic, Black Magic in the European Renaissance: From Ficino, Pico, Della Porta to Trithemius, Agrippa, Bruno*, Leiden, Brill (Studies in Medieval and Reformation Traditions), 2007.
Zambrana Ramírez, Alberto, «¿La astrología como ciencia?: Un estudio comparativo entre *El astrólogo fingido* de Calderón de la Barca y la versión en inglés *The Feign'd Astrologer* (1668)», *RILCE: Revista de filología hispánica*, 20 (2004), pp. 99-116.
Zamora Calvo, María Jesús, *Ensueños de razón: El cuento inserto en tratados de magia (siglos XVI y XVII)*, Madrid, Iberoamericana; Frankfurt am Main, Vervuert, 2005.
— y Alberto Ortiz (eds.), *Espejo de brujas: Mujeres transgresoras a través de la historia*, Zacatecas, Universidad Autónoma; Madrid, Abada, 2012.
Zandbergen, René, *The Voynich Manuscript*, © 2004 - 2014 by the author, <http://www.voynich.nu/>.
Zaniah, *Diccionario esotérico: Compendio de términos orientales y occidentales relacionados con el ocultismo y temas afines*, 2.ª ed., Buenos Aires, Kier, 1973.
Zanker, Paul, *Augusto y el poder de las imágenes* [1987], Madrid, Alianza, 1992.
Zika, Charles, *Exorcising our Demons: Magic, Witchcraft and Visual Culture in Early Modern Europe*, Leiden; Boston, Brill (Studies in Medieval and Reformation Thought, 91), 2003.
Zolar, *Enciclopedia del saber antiguo y prohibido*, Madrid, Alianza, 1973.
Zoëga, Geir Tómasson, *A Concise Dictionary of Old Icelandic*, Oxford, Clarendon Press, 1910; reimpr., Toronto, University of Toronto Press (The Medieval Academy Reprints for Teaching, 41), 2004.
Zorrilla Ortiz de Urbina, Laura, «Del hada celta a la mujer sabia: evolución misógina de los personajes en la materia de Bretaña hispánica», en *Líneas actuales de investigación literaria: Estudios de Literatura Hispánica*, ed. Verónica Arenas Lozano [*et al.*], València, Universitat, 2005, pp. 115-123.
Zubillaga, Carina (ed.), *Antología castellana de relatos medievales (Ms. Esc. h-I-13)*, Buenos Aires, SECRIT, 2008.
Žuravljov, A. F.; V. N. Toporov y O. N. Trubačov, *Nóvoe v russkoj ètimologii, I,* Moskvá, Institut Rússkogo Jazyká im. V. V. Vinográdova, Rossíjskaja Akadémija Naúk, 2002.

FIGURA 232. Una maga, bien Circe, de la *Odisea*, bien Melissa, del *Orlando furioso*, según Dosso Dossi.